32e ANNÉE (4e SÉRIE) — No 20 — 19 MAI 1910

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE, *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° La volonté sincère de *faire tout ce que Dieu veut pour le salut* comprend-elle le désir *implicite* du baptême, suffisant pour sa validité ?

2° Si oui, que pense l'*Ami* de ce seul et simple désir *implicite ?* Suffirait-il pour le salut comme « baptême de désir » à défaut du baptême réel ?

R. — Vous soulevez là un des plus difficiles problèmes de la théologie sacramentaire. Nous ne voudrions point le résoudre dans une phrase aussi courte que votre question, tant il y a là de distinctions à faire, de nuances à ménager. D'autre part, les colonnes de l'*Ami* ne comportent pas l'encombrement des vastes controverses classiques, qu'il est loisible aux curieux d'aller chercher dans les grands traités spéciaux de théologie scolastique, anciens ou modernes (Suarez, Lugo, Salmanticenses, Pesch, etc.). Nous allons donc, sans nous aventurer trop loin, nous contenter de vous rappeler brièvement les principes et considérations susceptibles de donner satisfaction à votre curiosité.

Ad I. Notons tout d'abord que les enfants sont présentement hors de cause. Il ne s'agit que des adultes, jouissant ou ayant joui de leur pleine raison.

Notons encore qu'il n'est pas question d'adultes quelconques, mais de gens païens, sans aucune connaissance de la foi révélée, ayant néanmoins dans l'esprit la persuasion de l'existence de Dieu, d'une vie future, la notion du salut à préparer ici-bas par les moyens qui assurent le passage convenable du temps à l'éternité.

Notons enfin la distinction bien connue *de valido* et *licito,* spécialement en ce qui concerne le baptême, lequel peut se trouver *valide* et *informe*, c'est-à-dire réellement conféré quant au *caractère* mais *infructueux*, sans effet de justification, en raison d'un obstacle subjectif qui n'intéresse pas ses éléments constitutifs essentiels.

Dans tout ce qui va suivre pour la partie théorique de notre réponse, c'est la validité seule que nous aurons en vue. De la licéité nous aurons à parler dans la seconde partie réservée aux conclusions pratiques.

A) THÉORIE. — Que l'*intention* de recevoir le baptême soit rigoureusement nécessaire chez l'adulte, pour que le sacrement soit valide, tout le monde en convient. Il faut même aller plus loin et, avec tout le monde encore, ou à peu près (sauf Cajetan, et ceux qui le suivaient jadis sur ce point-là), admettre qu'une intention *positive* est exigée, l'attitude simplement *neutre* de la volonté n'étant certainement pas suffisante.

D'autre part, il faut écarter aussi ce qu'on appelle, dans le sens précis qu'on lui donne aujourd'hui, la seule intention *interprétative*, laquelle est une intention *prêtée* à quelqu'un par une personne du dehors, sans qu'aucun indice soit là pour révéler, à un instant quelconque, au moment nécessaire au moins, sa réelle existence objective dans le sujet qui est en cause. Chez nos vieux théologiens on trouve souvent le mot *interprétatif* employé comme synonyme d'*habituel*, et même parfois de *virtuel*. Cette confusion est à éviter, et nous l'évitons ici très nettement, en disant que les trois intentions actuelle, virtuelle, habituelle, sont pour nous des intentions qui *existent* ou *ont existé* réellement à un moment donné, et que l'*interprétative* n'est en soi que pur néant, sauf dans la pensée de celui qui la présume chez son voisin *en se disant* de lui : « Il n'a pas pensé à vouloir ceci ; mais, s'il y avait pensé, il l'aurait voulu ; s'il était là et y pensait au moment où je parle, il le voudrait. » C'est interpréter *ce qui aurait pu ou dû être*, par pure fiction, simplement basée sur ce que l'on sait par voie de présomptions générales externes sur les tendances et dispositions probables d'une personne, qui en réalité reste absolument étrangère à ce travail d'interprétation.

Donc, le désir interprétatif du baptême, ainsi entendu, ne suffit pas pour sa validité. Restent les trois autres.

Un désir peut être *explicite* ou *implicite*, suivant qu'il porte directement, *in propria specie*, sur un objet déterminé, ou indirectement, au travers de la volition expresse de cet objet, sur des « sous-objets » contenus à l'arrière-plan, mais nécessairement, dans le premier. Vouloir de volonté actuelle une fin explicitement, c'est vouloir par là-même implicitement les moyens nécessaires pour y arriver. Voilà du volontaire actuel implicite. On en dirait autant de celui qui veut implicitement la partie ou les parties dans la volonté explicite du tout, l'effet nécessaire prochain dans la volition de la cause.

Etant donnée une œuvre d'ensemble dont les détails sont joints comme indispensables compléments avec le point de départ initial d'où elle procède, celui qui veut « actuellement » et pose ce point de départ, veut par là-même *virtuellement* tout le reste. On dit alors « virtuellement », pour donner à entendre que la volition actuelle continue encore de subsister, d'être prolongée, et pour ainsi dire portée jusqu'au bout par le fait, *virtute,* de la vitesse acquise moralement parlant dès le point de départ. Ainsi, dans un exemple classique, la consécration du ciboire posé sur l'autel et vu au début de la messe, mais oublié ensuite, est une œuvre de volition *moins qu'actuelle, plus qu'habituelle*. On la dit *virtuelle*. Tel encore l'état de volonté de celui qui a bien fait l'acte de contrition de ses fautes avant de se confesser, alors qu'il achevait son examen de conscience, et n'y pense plus du tout, une fois entré dans le confessionnal, au moment où il reçoit l'absolution. La contrition a existé, « et existe encore » en ce sens qu'elle persévère dans le mouvement de vitesse acquise qui compénètre moralement l'ensemble des actions voulues « actuellement » à un moment donné, en tant que conditions concourantes à l'œuvre totale de la confession, aboutissant à l'œuvre finale de l'absolution.

Supposons enfin une volition qui 1° n'existe pas *hic et nunc*, dans la plénitude de sa réalité propre (qui n'est donc pas actuelle), qui 2° n'existe même pas dans un prolongement de vitesse acquise (qui n'est donc pas virtuelle), mais qui 3° ayant été actuelle à une certaine heure, a disparu complètement dans sa réalité (actuelle et virtuelle), sans cependant avoir jamais été rétractée, anéantie par une volition contraire. On dit alors de cette troisième sorte d'intention qu'elle est *habituelle*, qu'elle reste *in habitu*, en ce sens que, comme toute action quelconque, elle a laissé derrière elle un résidu, une empreinte, un vestige de son passage, qui consiste précisément dans ce reliquat de force emmagasinée, réduite à l'état latent, et provisoirement dormante, qu'on appelle l'*habitude*.

L'intention habituelle, s'il est vrai de dire qu'elle n'a pas de réalité actuelle, a cependant été actuelle à son origine, et elle reste *réelle* dans la réalité même de l'*habitude*, qui n'est pas du tout un néant. Toute volition actuelle non rétractée persévère, de cette façon-là, à l'état habituel. Le séminariste qui entre au séminaire avec la volonté actuelle très nette d'y recevoir les saints Ordres, serait validement ordonné quand même dans la suite — cas chimérique, évidemment ! — il n'y aurait plus jamais pensé. L'intention habituelle suffit alors, comme d'ailleurs, presque toujours, pour la confection et la réception valide des sacrements.

Voilà clairement établie la distinction des trois genres : *actuel, virtuel, habituel*, et aussi la sous-division de l'actuel en explicite et implicite.

La nuance est délicate à saisir entre le *virtuel* et l'*implicite*. Inutile d'y insister, puisque aussi bien nous n'y sommes pas obligé par les exigences de notre question. Quoi qu'il en soit donc du virtuel sous ce rapport, il est certain que l'habituel comporte, lui aussi, comme l'actuel, le partage en deux espèces : *explicite* et *implicite*, suivant que la volition actuelle d'où il procède a elle-même été explicite ou implicite.

Ceci paraît subtil. Ne nous laissons pas effrayer par les mots : c'est très simple, au fond. Puisque toute volition actuelle, qui disparaît sans être annihilée par une volition contraire, persévère telle quelle à l'état habituel, il est logique de conclure que cette volition habituelle, qui n'est que le décalque de l'autre, en garde *in habitu* toutes les notes psychologiques qui l'ont originairement caractérisée. Or, *in actu*, j'ai voulu explicitement l'objet A et implicitement son sous-objet B; donc, je reste, après cela, voulant toujours mais *in habitu*, et en même temps si l'on peut ainsi parler, de la même habituelle volition A et B, l'un de volonté habituelle explicite, l'autre de volonté habituelle implicite.

Ceci dit, revenons à notre problème.

Pour la réception valide du sacrement de baptême, son désir *actuel* explicite ou implicite n'est pas nécessaire chez l'adulte. *Communis et certa*. Passons.

Son désir *virtuel* n'est pas requis non plus : même note théologique. C'est bien, c'est mieux, d'avoir l'une ou l'autre de ces intentions, surtout la première, l'actuelle explicite. Mais ce n'est pas rigoureusement indispensable *ad validitatem*.

Le désir purement *interprétatif* ne suffirait pas : sacrement nul. Enseignement aujourd'hui commun encore et certain. La raison qu'on en donne, c'est que chez l'adulte, en possession de son intelligence consciente et de son libre arbitre, il n'y a pas de contrat valide possible entre lui et l'Eglise, pas d'entrée dans l'ordre surnaturel sans son consentement, et cela, non seulement à cause du caractère de liberté et de mérite qui est inhérent à l'œuvre de rédemption chez les adultes, mais aussi en raison des obligations subjectives graves qu'entraîne le baptême valide chez le baptisé.

Nous voici arrivés au cœur du problème. Désir actuel et virtuel suffisent ; désir interprétatif ne

suffit pas. Que penser du désir habituel maintenant ?

Pour l'habituel explicite, pas de difficulté encore : sacrement valide, parce que tombant sur un consentement *positif, réel* toujours. *Positif* il l'a été dans son actualité primordiale, puisqu'il s'agit d'un désir habituel, lequel donc procède d'un désir actuel ancien, disparu, mais qui fut positif (et non pas une simple attitude neutre, indifférente de la volonté) à son heure. Habituel, il reste ce qu'il a été dans son actualité ; donc il est positif toujours au moment du baptême. *Réel,* il l'est aussi, l'*habitus* non rétracté étant une réalité, un écho persévérant et, avons-nous dit, comme le prolongement silencieux d'une activité qui a cessé de se manifester sans cesser d'affecter très réellement les dispositions de la volonté.

Mais *quid* si le sujet, n'ayant jamais explicitement voulu le baptême, l'a cependant désiré implicitement ? Le désir *habituel-implicite* suffit-il ? Nous répondons hardiment : oui. La distinction de l'explicite et de l'implicite est tout entière du côté de l'*objet,* qu'elle regarde seul ; elle n'affecte nullement la volonté. Et comme ce qui est suffisant pour celle-ci à l'état actuel, l'est aussi à l'état habituel, il est très naturel de conclure que le désir *habituel implicite* du baptême, qui est bien un désir positif et persistant, garantit sa validité tout aussi bien que le désir *habituel explicite.* Voilà pour la réponse théorique, en forme absolue, et au point de vue des seuls principes qui dominent la doctrine et la terminologie spéciale de l'intention. Reste à dire maintenant, en nous rapprochant un peu du monde des faits contingents, dans quelles limites peut se mouvoir la suffisance de ce désir implicite du baptême, en quoi exactement il peut et doit consister.

Et d'abord — premier *dubium* — ce désir implicite suffisant doit-il avoir nécessairement pour objet le baptême connu et voulu sous sa notion propre sacramentelle ? En d'autres termes, pour être validement baptisé, un adulte doit-il, de façon quelconque positive, non rétractée, avoir voulu à une certaine heure actuellement le sacrement de baptême connu par lui comme moyen spécial de salut ?

La réponse la plus commune chez les anciens scolastiques est affirmative. Avec d'autres bons auteurs, surtout parmi les modernes, nous préférons la négative.

L'unique raison fondamentale que proposent les tenants de l'affirmative revient à dire que, vu l'importance du baptême, *janua sacramentorum,* les obligations subséquentes, etc., le contrat exige de la part du baptisé un consentement, vague tant qu'on voudra, mais tout de même suffisamment éclairé : et il ne semble pas qu'une notion étrangère, celle par exemple d'un simple moyen de salut, soit suffisante pour assurer en chose si grave la validité du consentement.

A quoi nous répondons que si le baptême est communément réputé très valide avec une intention fausse, dépravée, hérétique même dans celui qui le reçoit, pourvu qu'il accepte simplement de le recevoir, il ne semble pas que, au sens de l'Eglise, la notion propre et spécifique du sacrement importe à sa validité. Ce que demande l'Eglise, c'est que l'adulte veuille bien entrer chez elle, quels que soient ses motifs, rien de plus. Or, dans la volition implicite du baptême, non point sous sa notion explicite de sacrement à part, mais seulement dans la notion implicite plus générale du *moyen de salut* qu'est en fait le baptême, y a-t-il, oui ou non, désir positif implicite, et non pas seulement interprétatif, d'entrer dans l'Eglise par la voie nécessaire du baptême ? Nous supposons toujours, à un moment donné, chez notre adulte, le désir actuel explicite de sauver son âme à tout prix. Peut-on dire de lui, alors, seulement : « S'il savait ce qu'est le baptême il le désirerait », ou doit on dire aussi : « Il ne sait pas ce que c'est que le baptême, mais il le veut implicitement », comme celui qui veut une fin veut aussi par là-même les moyens nécessaires qu'elle exige ?

Ignoti nulla cupido, pourrait-on objecter.— Oui, s'il s'agissait d'un terme à ce point (explicitement et implicitement) étranger à la pensée qu'il ne pût en aucune façon être objet de désir. Ce n'est pas le cas, puisque nous avons ici *connaissance* et *désir* implicites, qui sont bien à leur manière une connaissance et un désir positifs, suffisants à garantir l'exacte application de la règle : Ce qui est implicitement désiré est bien réellement désiré.

Autre question — c'est le second *dubium* — portant sur la qualité, naturelle ou surnaturelle, de ce désir générique implicite que nous estimons, en tant qu'implicite, suffisant pour la valide réception du sacrement. Faut-il que l'adulte ait la foi et envisage au moins l'objet de son désir comme moyen surnaturel de rédemption ?

Mettons la difficulté bien au point.

Notre adulte est un sauvage qui n'a jamais entendu un seul mot de la révélation, chez lequel, donc, manque toute notion quelconque de foi en général, et des moyens surnaturels de salut en particulier. Néanmoins, assez intelligent et de bonne naturelle conscience, ce sauvage a la persuasion absolue de l'existence de Dieu Créateur, de l'immortalité de l'âme, de la vie future et du jugement qui doit en décider après la mort sur la discussion de la vie vécue ici-bas. Il a donc, par simple connaissance naturelle, l'idée de son salut futur à préparer, et, très désireux de l'éternelle béatitude qui attend ceux qui auront pris les bons moyens d'y arriver, il émet positivement et ardemment devant Dieu le désir de se bien sauver, d'exécuter très fidèlement toutes ses volontés, d'accomplir toutes ses prescriptions, bref, d'employer tous les moyens nécessaires de salut éternel. Il se sait peu instruit et soupçonne qu'il y a peut-être d'autres moyens que ceux qu'il connaît. Dans sa pensée il les englobe tous, de façon implicite, il est vrai, faute de mieux, mais aussi très positive dans son actuel désir de future

éternité bienheureuse. Ce sauvage tombe gravement malade, perd connaissance. On le baptise. Le sacrement est-il valide avec cette simple intention habituelle implicite toute naturelle ?

Controverse là-dessus, encore, évidemment. Il semble bien difficile d'admettre l'introduction dans l'ordre surnaturel sacramentaire, d'un homme qui n'en a aucune notion, et ici plus pressantes reviennent les raisons de nos théologiens déjà décidés à ne pas regarder comme suffisant le désir habituel implicite du baptême quand il procède d'une pensée empruntée à l'ordre surnaturel de la révélation.

Fidèles, nous aussi, de notre côté, à nos principes, nous restons dans la même ligne doctrinale et répondons ici, comme tout à l'heure, par l'affirmative *de valido*.

Et pourquoi le sacrement ne serait-il pas valide ? Celui qui donne à son ami un mandat général pour une affaire déterminée, sans préciser les détails, ne donne-t-il pas *ipso facto*, implicitement, mais réellement, un consentement très valide, très humain, à tout ce que décidera son mandataire en son nom ?

La question de mandat est seule en cause ; peu importent les intentions « à côté, » les motifs plus ou moins impulsifs, les considérations annexes qui peuvent accompagner, chez l'un le fait capital de la « concession, » et chez l'autre le fait capital de « l'exécution » du mandat. L'œuvre en soi visée de façon implicite est voulue, cela suffit, et voulue d'autant plus et mieux que son exécution répondra davantage, sinon à la prévision, plus ou moins exacte à l'avance, du commettant, du moins à ce qui est au fond la substance même de son désir.

Au lieu d'un gain de 1.000 fr. que le mandant pouvait seulement espérer, d'après l'état de sa connaissance au moment où il a donné sa commission de vente, voilà que son mandataire lui en apporte 10.000. Dira-t-on que, quoique inespérés, totalement en dehors de la connaissance initiale, ces 10.000 fr. de bénéfice ne tombent pas validement sous le désir implicite général du début, à telle enseigne que le mandataire ne peut sans injustice rien garder pour lui-même ?

Les 10.000 francs du baptême conféré sont-ils, oui ou non, compris dans le désir de notre sauvage, qui ne cherche rien tant que d'être le plus riche possible en moyens efficaces de salut pour son âme ? Et alors, que faut-il de plus pour conclure que son intention a porté jusque-là, très réellement, quoique de façon implicite, comme il arrive dans tous les cas analogues de volition implicite portant sur un « sous-objet » à quoi l'on ne pense pas, dont on n'a peut-être jamais eu de connaissance explicite et spécifique.

Mais voici qui va donner plus de lumière à notre thèse en la débarrassant de l'unique point obscur, de l'unique sérieux argument qu'on puisse lui opposer.

Quand nous disons que le sacrement ainsi reçu est valide, nous entendons bien qu'il est *valide* mais *informe ;* c'est-à-dire qu'il est valide quant à la production essentielle du caractère, quoique infructueux et inopérant provisoirement pour tout le reste, jusqu'à ce qu'ait disparu l'*obex* subjectif qui s'oppose à l'épanouissement de sa pleine efficacité. Et ce n'est pas rien, c'est tout même, que de recevoir ainsi le baptême, quand il y a gros danger de ne jamais le recevoir autrement. Un éclair de foi surnaturelle, dans la suite, un mouvement d'attrition surnaturelle sur les fautes passées, et voilà le péché originel disparu, la grâce sanctifiante introduite dans l'âme, sauvée alors *virtute Baptismi*.

La question, pour le moment, n'est pas de savoir si et comment il peut être licite de donner et de recevoir ainsi le baptême. Nous restons sur le point précis, uniquement en cause, de sa stricte validité (sa *fructuosité* restant réservée). Et alors nous répondons qu'il est deux manières d'entrer dans l'Eglise, dans l'ordre surnaturel : par la grâce pleine du baptême et par le simple caractère du baptême. Pour la première entrée, la seule qui soit effectivement salvifique, il faut dans le sujet des dispositions surnaturelles préalables, c'est certain, et nous accordons cela à nos contradicteurs. Quant à la seconde entrée, qui n'est que préparatoire, quoique objectivement surnaturelle *in sacramento*, nous estimons que le désir purement habituel implicite et naturel est une condition subjective nécessaire et suffisante dans l'hypothèse que nous avons précisée.

Mais, pour rester logique avec nous-même, nous limitons cette conclusion au cas d'un réel désir habituel-implicite, c'est-à-dire au cas d'un sujet chez lequel a existé à un moment donné de sa vie sans avoir été rétracté depuis, un vrai désir affectif et virtuellement effectif, *quantum possibile*, de mettre en œuvre, pour assurer son éternité future bienheureuse, tous les moyens de salut nécessaires, ceux qu'il connaît, et ceux qu'il ignore et qu'il pourrait éventuellement arriver à connaître dans des conditions différentes d'éducation et de milieu.

B) PRATIQUE. — Il faut noter tout d'abord que notre thèse n'est pas certaine. Nous ne saurions la donner comme telle, quoi que nous pensions de sa valeur intrinsèque, à cause de la divergence des sentiments parmi les docteurs sur ce point-là. Nous avons contre nous Suarez, de Lugo ; c'est trop déjà. Pesch, dont nous nous sommes inspiré, ne suffit pas à supprimer la forte probabilité extrinsèque de la thèse qui conclut à la nullité. Donc, en toute hypothèse, dans les meilleures conditions possibles, il ne faudrait administrer le baptême que *sous condition* dans le cas que nous venons d'étudier, et le réitérer dès qu'il serait possible de le faire avec meilleure certitude de sa validité.

En second lieu, notre cas semble bien un peu chimérique, pratiquement parlant. Le « baptisant » ne pourra se permettre de procéder à l'administra-

tion du sacrement qu'après enquête sur les dispositions du baptisé ; et comment arrivera-t-il bien à savoir, avec probabilité suffisante, que ce sujet a *hic et nunc*, par rapport au baptême, le désir habituel implicite, même naturel, de le recevoir ? Il peut se faire cependant qu'il arrive à se procurer, après informations, cette conclusion, soit par interrogation directe, si elle est possible et si le temps le permet, en cas de mort menaçante, soit par preuves testimoniales recueillies dans son entourage.

En troisième lieu, il n'est pas permis, sauf circonstances excusantes très spéciales, d'administrer sciemment un sacrement qu'on sait devoir être valide mais informe. Cet état sacramentel est un état anormal, irrégulier; c'est, si l'on peut ainsi parler, une moitié de sacrement.

Le ministre a l'obligation de veiller à ce qu'il soit intégralement reçu, avec toute sa fructuosité. Qu'il passe outre à un *dubium* en raison d'un *obex* qu'il soupçonne, sans en être assez informé, cela se comprend. Mais il en va autrement quand il a, au contraire, la certitude de l'*infructuosité* à laquelle le sacrement se trouve provisoirement condamné. Il doit attendre et préparer le sujet de façon convenable. Aussi la Propagande et le Saint-Office ont-ils toujours répondu à des questions visant cette hypothèse du sacrement valide et informe, en défendant de baptiser même *in periculo mortis* des adultes chez lesquels n'existent point *probabiliter* la foi et l'attrition surnaturelles suffisantes. Telle est la règle. Mais jamais, que nous sachions, le cas n'a été présenté comme nous l'avons ici précisé.

En quatrième lieu, l'impression du caractère n'étant pas une raison suffisante de conférer le baptême si l'on a la certitude que l'effet sacramentel en restera là, comment ne pas avoir cette certitude quand on a affaire à un homme qui va mourir, qu'il est et sera impossible d'amener, en temps voulu, au minimum surnaturel requis avant sa mort pour l'œuvre de son salut ? Pour ce motif encore, ces sortes de baptêmes *in extremis* même dans l'hypothèse de leur stricte *validité-informe*, sont, en règle générale, à interdire.

La question, on le voit, ne présente pas d'intérêt pratique bien sérieux. Nous avons tenu cependant à la discuter, en raison des principes très intéressants qu'elle met en jeu, et dont il peut importer, pour des circonstances analogues, de connaître très bien le maniement à l'avance.

Pour dire toute la vérité, nous n'aurions probablement pas fait à la question présente les honneurs d'une si longue réponse, si nous n'avions eu une arrière-pensée qu'il ne nous déplait pas de soumettre, sous toutes réserves doctrinales et pratiques que de droit et de fait, à la sagacité judicieuse de nos lecteurs.

Credere oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit. On sait quel minimum objectif de foi surnaturelle l'enseignement théologique commun réclame, en vertu de ce texte fameux de saint Paul, comme condition suffisante d'entrée dans l'ordre surnaturel salvifique.

D'autre part, l'attrition surnaturelle est chose, comme chacun sait, extrêmement abordable à tous. Au traité de la Pénitence on montre que si l'acte de pénitence doit être intérieurement *auxiliante supernaturali gratia elicitus,* la qualité surnaturelle de son motif objectif peut n'être pas de même ordre ; il suffit de détester son péché *quatenus offensa Dei,* simplement en raison de son rapport avec quelque attribut de Dieu. Voilà donc encore une œuvre « surnaturelle » tout à fait facile et accessible.

Enfin les missionnaires et explorateurs de pays dits non civilisés, nous rapportent qu'en beaucoup de milieux sauvages s'est perpétué le souvenir ancestral traditionnel, sinon d'une révélation surnaturelle primitive au sens formel que nous connaissons chez nous, au moins d'une sorte de communication faite aux hommes par la divinité, portant notification de moyens moraux de bonne conduite et de convenable préparation à l'œuvre finale consommatrice de la vie future après la mort. Si vagues qu'elles soient, certaines de ces notions ne pourraient-elles pas encore faire l'objet d'un minimum de foi surnaturelle correspondant à la parole de saint Paul, pour peu que la miséricordieuse Providence rédemptrice y apportât subjectivement, à l'insu même du sauvage, le concours de sa grâce et de l'*habitus fidei ?*

S'il est vrai, comme le dit saint Thomas, que Dieu enverrait un ange instruire ce sauvage, naturellement bien disposé, et sincèrement désireux de son salut, plutôt que de laisser perdre son âme pour l'éternité, qui empêche de supposer que les secours surnaturels nécessaires et suffisants sont offerts à ces sortes de bons païens, comme complément salvifique de ce qu'ils conservent encore des traces de la révélation primitive, ce qui rendrait alors valide et fructueux le baptême conféré dans les conditions que nous avons dites ?

Nous sommes *in dubio*, c'est entendu, et nous y resterons en donnant le sacrement sous condition. La question pratique est de savoir si ce *dubium* comporte, au moins en certains sujets et en certains milieux, une probabilité de conditions surnaturelles minima et suffisantes pour qu'on puisse, sans manifeste imprudence déraisonnable, risquer sous condition le moyen nécessaire de rédemption définitive.

C'est un point de fait malaisé à préciser. La parole serait ici aux missionnaires. Beaucoup sans doute nous diraient que nous faisons erreur et que vraiment les païens auxquels ils ont affaire ne présentent aucun de ces vestiges de révélation, aucune de ces croyances voisines de la foi, qui permettent de supposer chez eux, sauf intervention d'une prédication spéciale, le minimum de surnaturel requis pour la fructuosité du baptême.

D'autres, par contre, et nous en connaissons,

nous diraient que chez eux, dans leur milieu, là surtout où l'état sauvage n'a pas été troublé par une apostasie intermédiaire, la probabilité de notre supposition est fortement autorisée par la constatation des faits.

D'où nous concluons que, à notre humble et très réformable avis, au moins dans ce dernier cas, tous les éléments théoriques de l'hypothèse étant par ailleurs réunis, l'on pourrait *tuta conscientia* donner le baptême sous condition, et cela de façon hypothétiquement valide et fructueuse à la fois, à des braves gens de païens qui ne l'ont pas demandé, qui ne savent même pas ce que c'est, mais qui, dans l'honnête loyauté naturelle de leur cœur, ont positivement désiré pour leur salut éternel l'emploi des moyens que peut réclamer d'eux le Dieu créateur qu'ils ont honoré pendant leur vie, qu'ils regrettent d'avoir offensé, qu'ils savent et croient être aussi le Rémunérateur des bonnes œuvres de cette vie, le Consommateur final de la bienheureuse éternité.

Ad II. C'est une tout autre question. Le « baptême de désir », suffisant pour la justification, n'est pas du tout le « désir du baptême », mais bien l'acte surnaturel de charité et contrition parfaite, qui renferme, cela va de soi, le désir *implicite* du baptême, dans le cas où celui-ci ne peut être employé.

C'est pour la symétrie du langage qu'on parle de *baptême de sang* et de *baptême de désir*. En réalité, ce ne sont point là des baptêmes, aucunement, mais des moyens de salut qui peuvent à l'occasion suppléer le sacrement en effaçant le péché originel et les péchés actuels, par infusion de la grâce sanctifiante comme effet de la charité parfaite. Ces moyens salvifiques extraordinaires comportent dans l'âme ainsi admirablement préparée la disposition implicite de remplir, autant que faire se pourrait ou se pourra, toute la loi positive divine. Tel encore le cas de la « Pénitence de désir » dans celui qui par la seule contrition parfaite en dehors de l'absolution reçoit rémission de ses péchés, disposition où se trouve impliqué même inconsciemment le *votum sacramenti*, la bonne volonté d'y recourir à la première occasion convenable, pour satisfaire aux exigences divines de la juridiction du pouvoir des clefs.

Q. — Qui peut absoudre ?

1° Les Conciles de Rouen, en 1231, canon 34, et de Cantorbéry, en 1236, reconnaissent ce pouvoir aux *diacres*, et disent que ce fut la pratique dans les premiers âges de l'Eglise.

2° Albert le Grand l'accorde même aux *laïques* en cas de nécessité, comme pour le baptême : « *Absolutio illa sacramentalis est, ut est baptismus a laico datus, et laicus eo casu est veri ministri, i. e. sacerdotis vicarius.* »

Telle aurait été la pratique de Bayard se confessant à son page devant son épée plantée à terre et lui servant de croix...

R.— Ad I. Donnons d'abord les textes des deux conciles mentionnés. — Le canon 36 (et non 34) du Conc. de Rouen, en 1231, porte : « Nullus diaconus eucharistiam det infirmis, vel confessiones audiat, vel baptizet, nisi cum sacerdos absens fuerit, vel idem presbyter gravi infirmitate vel alio incurabili impedimento fuerit impeditus. » — Et le Concile de Cantorbéry, en 1236, titre XII : « De baptismate et pœnitentia præcipimus, quod diaconi pœnitentias dare et baptizare non præsumant, nisi in iis casibus : cum sacerdos non potest, vel absens est, vel stulte et indiscrete non vult, et mors imminet puero vel ægroto. »

Comme on le voit, aucun de ces deux textes ne donne formellement aux diacres « le pouvoir d'absoudre, » mais seulement celui d'« entendre les confessions, » de « donner des pénitences » dans certains cas bien déterminés. De plus, aucun des deux textes n'affirme que l'absolution donnée par les diacres fut une « pratique des premiers âges de l'Eglise. »

Mais le pouvoir « d'entendre les confessions » et de « donner des pénitences » que ces conciles attribuent aux diacres n'implique-t-il pas le pouvoir d'absoudre ? Telle semble, à première vue, la pensée des Conciles, qui rapprochent le rôle du diacre dans le sacrement de Pénitence, du rôle du diacre dans l'administration du Baptême et de l'Eucharistie ; or le diacre qui baptise est le vrai ministre du sacrement ; de même le diacre qui entend les confessions est le vrai ministre du sacrement de Pénitence ; et puisque le pouvoir d'absoudre est ce qui caractérise le ministre de la Pénitence, on doit conclure que le diacre peut donner l'absolution. Le pouvoir des clefs s'étendrait ainsi jusqu'aux diacres, un peu à la façon dont les évêques délèguent aux prêtres le pouvoir de confirmer. — Et du reste, poursuit-on, ce n'est pas seulement là une conclusion théologique déduite d'une foule de canons de conciles du moyen âge, c'est aussi une constatation historique. Nous avons encore une lettre où S. Cyprien reconnaît aux diacres le pouvoir de donner l'absolution sacramentelle. Les diacres avaient donc ce pouvoir dans l'antiquité et jusqu'au moyen âge ; mais depuis l'Eglise le leur a retiré. Ainsi raisonnent Martène, *De antiq. Eccl. ritibus*, l. I, c. VI ; Morin, *De Pœnitentia*, l. VIII, cap. XXIII ; Rigault, dans une note de son édition des *Œuvres de S. Cyprien* (Paris 1648), etc.

Pour résoudre cette difficulté, nous allons examiner si : 1° d'après saint Cyprien, 2° d'après les Conciles du moyen âge, le diacre a jamais eu le pouvoir d'absoudre.

1° Voici le texte de S. Cyprien *(Ep. 12* adressée à son clergé au sujet des *lapsi) :* « Quoniam video facultatem veniendi ad vos nundum esse, et jam æstatem cœpisse, quod tempus infirmatibus assiduis et gravibus infestatur, occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt, et prærogativa eorum apud Deum adjuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non exspectata præsentia nostra, apud presbyterum quemcumque

præsentem, vel si presbyter repertus non fuerit, et urgere exitus cœperit, *apud* DIACONUM *quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis ad pœnitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace*, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt. »

On voit par ce texte que le diacre, selon S. Cyprien, pourra, en cas de nécessité, 1° recevoir l'aveu des fautes; 2° imposer les mains *ad pœnitentiam*, avec ce résultat de donner au pénitent le droit de « s'approcher du Seigneur dans la paix, » s'il vient à mourir.

La difficulté de donner un sens théologique précis à ce texte vient des obscurités dont demeure entourée l'administration du sacrement de Pénitence aux premiers siècles. Parmi toutes les questions controversées à ce sujet, une surtout nous importe ici : A quel moment l'absolution sacramentelle *a peccatis* était-elle donnée au pénitent public?

Quelques auteurs (Palmieri, Sasse) ont pensé que le pécheur recevait l'absolution de son péché avant de commencer la pénitence publique; puis, celle-ci étant achevée, le pécheur, depuis longtemps réconcilié avec Dieu, était enfin réconcilié avec l'Eglise dans une cérémonie publique, où il confessait sa faute, recevait l'imposition des mains, était admis à la communion eucharistique, et au baiser de paix. Selon cette opinion, le rôle du diacre d'après S. Cyprien ne soulève aucune difficulté théologique : le diacre ne donnait pas une absolution *a peccato*, mais réconciliait avec l'Eglise le pénitent déjà absous sacramentellement. Malheureusement cette interprétation se heurte à des difficultés d'ordre historique fort graves, qu'il serait trop long de rapporter en détail.

Selon d'autres (Hurter, Vacandard, Laurain, etc.), l'absolution sacramentelle n'était donnée qu'à la fin de la pénitence publique. Cette absolution finale était donc à la fois une absolution *a peccatis*, et une absolution de l'espèce d'excommunication qui pesait sur le pénitent. Est-il encore possible, dans cette opinion, d'expliquer le texte de saint Cyprien dans un sens conforme à la doctrine catholique ? Ces auteurs l'ont tenté, comme nous le verrons bientôt; mais avant de rapporter leurs interprétations, il sera fort utile de replacer le texte de saint Cyprien dans son milieu doctrinal et dans son cadre historique; essayons-le brièvement.

L'absolution qui réconcilie avec l'Église en relevant le pénitent d'une censure, et l'absolution qui réconcilie avec Dieu en remettant le péché, sont pour nous bien distinctes : chacune d'elles a sa formule que nous impose l'Eglise, et dans certains cas l'une peut être donnée sans l'autre. Or cette distinction qui nous est si familière ne paraît pas avoir été nettement saisie par saint Cyprien. On sait que saint Cyprien nous a laissé, sur la nature et l'unité de l'Église, une admirable doctrine : c'est même là un des principaux fondements de sa célébrité; mais en revanche, c'est là ce qui l'a amené à quelques erreurs, et en particulier, c'est à sa théorie ecclésiologique que nous devons, me semble-t-il, l'imprécision avec laquelle il a parlé dans le texte qui nous occupe.

Jésus-Christ a mérité le salut pour tous les hommes; mais c'est l'Eglise, et l'Eglise seule qui est chargée de l'appliquer à chacun de nous; l'on ne peut trouver qu'en elle les trésors de la Rédemption; quiconque veut être uni à Dieu doit entrer dans l'unité de l'Eglise; quiconque est en dehors de l'Eglise est en dehors de l'arche, et périra comme au temps du déluge : « Quisquis ab Ecclesia segregatus adulteræ jungitur, a promissis Ecclesiæ separatur; nec perveniet ad Christi præmia qui relinquit Ecclesiam Christi... Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noë fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadit... Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem. » *(De unit. Eccl.*, VI). On pourrait multiplier des citations tout aussi formelles : car ces vues sont la clé de voûte du système théologique de saint Cyprien; il les pousse même jusqu'à leurs conclusions extrêmes, celles-ci fussent-elles erronées, et quand, par exemple, il niera l'efficacité du baptême conféré hors de l'Eglise par des hérétiques, ce sera en se référant sans cesse à sa doctrine ecclésiologique, car hors de l'Eglise il n'y a ni vrai baptême, ni vrais sacrifices, ni épiscopat, ni martyrs proprement dits [1].

Saint Cyprien ne conçoit donc pas l'union à Dieu sans l'union avec l'Eglise visible; et il dit nettement qu'il n'y a pas de réconciliation avec Dieu sans la réconciliation avec l'Eglise, pour ceux qui ont commis le péché d'hérésie et de schisme. C'est sous l'empire de cette idée dominante que saint Cyprien semble avoir envisagé la rémission des autres péchés qui se fait dans l'Eglise à la fin de la pénitence publique. Dans plusieurs de ses lettres et dans son opuscule *de Lapsis*, il a longuement expliqué la gravité du péché d'apostasie, et ailleurs *(De unitate Eccl.*, XIX) il compare le cas des « *lapsi* » à celui des schismatiques. De l'analyse de ces textes, il résulte que saint Cyprien juge la situation des « *lapsi* » analogue à celle des schismatiques; par leur faiblesse devant la persécution, les chrétiens apostats se sont mis en révolte contre Dieu, et la Pénitence qui leur a été imposée les a mis hors de l'Eglise; ils ont donc, comme les schismatiques, à se réconcilier avec Dieu et avec l'Eglise. Il est vrai qu'ils pourront quelquefois (et en cela ils diffèrent des schismatiques) se réconcilier avec Dieu sans qu'ils aient obtenu le pardon ecclésiastique, par exemple s'ils réparent leur faiblesse en subissant le martyre; mais ce seront là des cas extraor-

[1] Cf. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 404-405; — Tixeront, *Histoire des Dogmes*, tome I, p. 399-400.

dinaires : normalement le pécheur recouvrera du même coup, dans l'exomologèse qui termine sa pénitence publique, la paix avec l'Eglise et la paix avec Dieu.

Ainsi donc, pratiquement, saint Cyprien ne sépare pas l'absolution *a peccatis* qui réconcilie avec Dieu, de l'absolution *a censuris* qui réconcilie avec l'Eglise. Et maintenant, qu'on relise en tenant compte des observations qui précèdent, le texte de l'épître 12 qui fait l'objet de la discussion présente : on constatera que saint Cyprien y parle à la fois, sans les distinguer, de la réconciliation avec l'Eglise et de la réconciliation avec Dieu. Le pécheur, dit-il, qui aura fait sa confession et qui aura reçu l'imposition des mains *ad pœnitentiam*, pourra (s'il meurt) « venir vers le Seigneur dans la paix » *(veniant ad Dominum cum pace)* : voilà la réconciliation avec Dieu. Mais cette paix avec Dieu est concédée aux apostats sur l'intervention des martyrs, qui, échappés à la mort, ont écrit en faveur de leurs frères une lettre à l'évêque, chef de l'Eglise visible *(veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt)* [1]. Ainsi l'effet total qui résulte de l'imposition des mains est « la paix », paix avec Dieu et paix avec l'Eglise. On ne s'étonnera pas, après ce que nous avons dit plus haut de la doctrine ecclésiologique de saint Cyprien, qu'à ses yeux la paix avec l'Eglise occupe le premier plan, et que le pardon des péchés lui apparaisse comme impliqué, d'une façon qu'il ne précise pas, dans la réconciliation avec l'Eglise. Fixant ainsi son attention avant tout sur la réconciliation avec l'Eglise que produit l'imposition des mains, il est amené tout naturellement à en confier le ministère au diacre en cas de nécessité : car, sans aucun doute, le diacre pouvait réconcilier avec l'Eglise. Dans la pensée de saint Cyprien, cette réconciliation avec l'Eglise n'allait pas sans la réconciliation avec Dieu. Mais par quel moyen précis celle ci s'opérait-elle ? Etait-ce en vertu de la même absolution qui rendait au pénitent la communion ecclésiastique ? En cas d'affirmative, le diacre avait-il le droit de donner cette absolution à double effet ? ou bien l'absolution du diacre n'était-elle qu'une absolution *a censura*, qui supposait, ou préparait et facilitait indirectement la rémission des péchés ? Rien, dans le texte de saint Cyprien, ne permet de donner une réponse précise à ces questions ; sa doctrine est incomplète ; le point de vue auquel il se place ne l'amène pas à faire des distinctions importantes qui seront faites plus tard ; et affirmer qu'il donne au diacre le pouvoir direct d'absoudre *a peccatis*, ou qu'il le lui refuse, serait également dépasser sa pensée.

En rattachant d'une façon si étroite les idées de saint Cyprien sur le sacrement de Pénitence à sa doctrine ecclésiologique, j'indique une solution qui, pour n'être pas courante, est cependant historiquement très fondée, et théologiquement fort satisfaisante. Tout en évitant de prêter à saint Cyprien une erreur, elle permet de combler les lacunes de sa théorie et de l'interpréter suivant les exigences de la doctrine catholique du Concile de Trente. Ainsi fait Vacandard *(Dict. de théol. cath.*, au mot *Absolution)* ; d'après lui, le diacre recevait l'aveu des fautes, et excitait à la contrition parfaite ; puis il imposait les mains *ad pœnitentiam* ; cette absolution n'avait pas le pouvoir d'effacer par elle-même les péchés, mais réconciliait avec l'Eglise ; en fait, néanmoins, les péchés étaient pardonnés d'ailleurs par Dieu au pécheur qu'on réconciliait. M. Laurain suppose que le diacre donnait ensuite au pénitent la communion eucharistique, qui agissant sacramentellement produisait *ex opere operato*, quoique indirectement, la justification s'il en était besoin. Cet ingénieux complément d'explication s'appuie sur quelques textes de S. Cyprien, et surtout sur un texte du Concile d'Elvire [1], canon 32 : « Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere pœnitentiam non debere, sed potius apud episcopum : cogente tamen infirmitate, necesse est presbyterum communionem præstare debere, et diaconum, si ei jusserit sacerdos. » Ce fut, en tous cas, la pratique de l'Eglise latine dans les siècles qui suivirent, comme en témoigne encore Alcuin *(Lib. de divinis officiis, caput de jejunio)* : « Si necessitas evenerit, et presbyter non fuerit præsens, diaconus suscipiat pœnitentem, ac det sanctam communionem. »

2° Avec cette citation d'Alcuin, nous touchons au moyen age. A cette époque remontent un certain nombre de textes conciliaires qui supposent encore au diacre le droit d'intervenir dans l'administration du sacrement de Pénitence. Notre correspondant en a cité deux ; en voici d'autres :

En 895, le Concile de Tribur, canon 31, reproduit par Gratien *(Cap. 2, de Furtis)*, déclare : « Fures et latrones, si in furando et deprædando occiduntur, visum est pro eis non esse orandum ; sed si comprehensi aut vulnerati presbytero vel diacono confessi fuerint, communionem eis non negamus. »

Etienne d'Autun, mort en 1136, écrit dans son *De sacramento altaris*, VII (P. L., t. 170, col. 1279) : « Diaconi in quibusdam habent vices sacerdotis, ut in ministerio baptizandi, communicandi, delicta pœnitentium misericorditer suscipiendi. »

En 1195, le Concile d'York statue : « Decrevimus etiam ut nonnisi summa et gravi urgente necessi-

[1] En interprétant d'une façon si littérale le texte de S. Cyprien, je ne donne pas à une tournure de phrase une importance doctrinale qu'elle pourrait ne pas avoir. Voici, pour le démontrer, un texte parallèle à celui que nous venons d'expliquer (*Ep. 13* adressée au clergé au sujet des *lapsi)* : « Qui libellum a martyribus acceperunt, et auxilio eorum adjuvari apud Dominum in delectis suis possunt, si premi infirmitate aliqua et periculo cœperint, exomologesi facta et manu eis a vobis in pœnitentiam imposita, *cum pace a martyribus sibi promissa ad Dominum remittantur.* »

[1] Ce Concile d'Elvire (aujourd'hui Grenade, en Espagne) se tint suivant Mgr Duchesne *(Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, p. 522) aux environs de l'an 300.

tate diaconus baptizet, vel Corpus Christi cuiquam eroget, vel pœnitentiam confitenti imponat. »

De même, en 1200, le Concile de Londres : « Non liceat diaconis baptizare, vel pœnitentias imponere, nisi duplici necessitate : videlicet quia sacerdos non potest, vel absens est vel stulte non vult, et mors imminet puero vel ægro. »

Le lecteur remarquera que pas plus dans ces textes que dans ceux des deux conciles auxquels notre correspondant faisait allusion, et que j'ai cités plus haut, il n'est question du « pouvoir d'absoudre » pour le diacre. Ce silence très significatif trouve son interprétation authentique dans d'autres textes conciliaires de la même époque, où l'on parle cette fois du « pouvoir d'absoudre, » mais pour le refuser catégoriquement aux diacres.

Tels sont les statuts synodaux composés vers 1197 par Eudes de Sully, évêque de Paris (canon 56) : « Prohibemus districte ne diaconi ullo modo audiant confessiones, nisi in arctissima necessitate : *claves enim non habent, nec possunt absolvere.* » (P. L., t. 212, col. 68).

Plus formelle encore est la condamnation portée par le Concile provincial de Poitiers, en 1280 : « Abusum erroneum, qui in nostra diœcesi ex perniciosa ignorantia inolevit, eradicari volentes, inhibemus ne diaconi confessiones excipiant, et ne in foro pœnitentiali absolvant, *cum certum et indubitatum sit ipsos absolvere non posse, cum claves non habeant,* quæ in solo sacerdotali ordine conferuntur. » (Mansi, t. 24, col. 383).

Ad II. Le texte d'Albert le Grand, dont notre correspondant cite un fragment, doit lui aussi être replacé dans son milieu historique et doctrinal, si on veut en comprendre le sens précis et la portée.

Il n'est pas question de confession faite aux laïques jusqu'au XIe siècle.

Dans son livre *De celanda confessione*, Lanfranc († 1089) pose cette question : « A qui se confesser pour obtenir le pardon de ses péchés, lorsque les prêtres manquent au secret sacramentel ? » Dans sa réponse, il fait une distinction : Les fautes connues *(aperta)* doivent être confessées au prêtre même indiscret ; les péchés cachés *(occulta)*, au diacre, ou aux clercs inférieurs, ou aux laïques, ou même à Dieu. D'où vient dans ce cas la rémission des péchés ? D'une absolution ? Lanfranc ne le dit pas ; il explique au contraire que l'homme pur purifie celui qui ne l'est pas (cf. Num. XIX, 14, 19), et que les clercs en vertu de leur ordre sont des personnes consacrées, et qu'ils possèdent, de ce chef, un pouvoir sanctificateur analogue à celui qu'attache à certains objets (les sacramentaux) la bénédiction sacerdotale.

Cette bizarre théorie de Lanfranc n'était qu'un prélude. Au début du XIIe siècle se répandit un *Liber de vera et falsa confessione*, que l'on attribuait à tort à saint Augustin ; on y lisait (cap. 10) : « Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem qui sciat ligare et solvere, ne, cum negligens circa se exstiterit, negligetur ab eo qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in foveam cadant quam stultus evitare noluit. Tanta itaque vis est confessionis, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo ; sæpe enim contingit quod pœnitens non potest verecundari coram sacerdote quem desideranti nec tempus, nec locus offert. Etsi ille cui confitebitur, potestatem non habeat, *fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio.* Dei misericordia est ubique, qui et justis novit parcere, etsi non tam cito, sicut si solverentur a sacerdote. » (P. L., t. 40, col. 1113). — On remarquera que d'après ce texte, la rémission des péchés vient, non pas d'une absolution donnée par le laïque, mais des dispositions intérieures du pénitent, et de son désir du sacrement que lui donnerait le prêtre, *ex sacerdotis desiderio.*

L'autorité de saint Augustin imposa cette opinion aux plus grands docteurs du moyen âge. Pierre Lombard († 1160) l'accueillit d'autant plus volontiers qu'elle cadrait avec sa théorie (inexacte) d'après laquelle la rémission des péchés était obtenue dans le sacrement de Pénitence par la contrition, l'absolution n'ayant qu'une valeur déclarative (cf. *Sentent.* lib. IV, dist. XVIII, et *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 173). Alexandre de Halès († 1245) conseille de confesser aux laïques les fautes vénielles, mais cette confession n'est pas sacramentelle, dit-il, parce qu'elle n'est pas faite en vue de l'absolution.

Nous arrivons enfin à Albert le Grand (1185-1280) qui synthétise les doctrines précédentes, et les porte à leurs conclusions extrêmes. Selon lui, la contrition parfaite doit précéder la confession et l'absolution ; cette contrition supprime la faute et la peine éternelle, pourvu qu'elle implique la volonté de se confesser. L'absolution du prêtre, qui n'est pas l'élément formel du sacrement, a un double effet : elle délie le pénitent de l'obligation de se confesser, et elle lui remet la peine temporelle en la commuant en une satisfaction légère. La volonté de se confesser étant impliquée dans la contrition telle que l'entend Albert le Grand, le pécheur est rigoureusement tenu de se confesser : en cas de nécessité, il doit le faire même à un laïque ; celui-ci sera vraiment dans ce cas ministre de la confession, à la place du prêtre, comme il le serait du baptême ; et il donnera une absolution valable, sans qu'on puisse dire cependant que le pouvoir des clefs lui soit nécessaire ou lui appartienne : « Absolutio quædam est hic ; licet non tantum effectum consequatur sicut si confiteretur sacerdoti, tamen consequitur *absolutionem in communi, et ad hanc non est necessaria vis clavium,* ubi non potest sacerdos haberi. » On peut, en effet, avoir le pouvoir d'absoudre à cinq titres différents : ex auctoritate (Deus), ex potestate superexcellentiæ (Christus), ex vitæ merito (Sancti), ex officio (sacerdotes)... « Ultima est *ex unitate fidei et caritatis*, et hæc pro necessitatis articulo descendit in omnem hominem ad proximum subveniendum ; *et hanc potestatem habet*

laicus in articulo necessitatis, et mulier similiter. » Voilà le contexte qui encadre et explique le sens précis de la formule citée par notre correspondant : « Absolutio illa est sacramentalis, ut est baptismus a laico datus, et laicus in eo casu est veri ministri, id est sacerdotis, vicarius. » (Tous ces textes sont de *IV Dist.*, q. XVII, art. 58 et 59). Ainsi donc, selon la doctrine d'Albert le Grand, l'absolution donnée par le prêtre, *vi potestatis clavium*, n'a pas pour résultat la rémission des péchés, mais la suppose ; de plus, l'absolution donnée par le laïque en cas de nécessité n'est même pas l'exercice du pouvoir des clefs ; dès lors, le pouvoir qu'a le laïque « ex unitate fidei et caritatis » de donner une absolution sacramentelle d'ordre général (« absolutionem in communi »), n'est pas du tout l'attribution au laïque du pouvoir d'absoudre *a peccatis*. Ainsi conclut saint Bonaventure (IV *Sent.*, d. XVII, dub. 1), après avoir rapporté toute la doctrine d'Albert le Grand que nous venons d'exposer.

Du reste, cette doctrine aventureuse d'Albert le Grand ne fut pas suivie, ni par saint Bonaventure, qui la combat, ni par saint Thomas, qui l'explique en l'atténuant sensiblement (*in* IV *Sent.*, d. XVII, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 1m ; et *Summæ Suppl.*, q. VII, a. 2, ad 1m). L'un et l'autre conseillent cependant de se confesser à un laïque en cas de nécessité ; mais cette confession n'est pas proprement sacramentelle, parce que pour eux l'absolution sacerdotale est la forme du Sacrement. Survient Duns Scot (1308), qui fait consister le sacrement de Pénitence dans l'absolution sacerdotale exclusivement ; dès lors, la confession au laïque en cas de nécessité ne lui paraît ni obligatoire, ni même utile. Peu à peu cette théorie s'accrédita, et finit par devenir générale, par réaction contre les erreurs des Hussites, des Wiclefistes, puis de certains protestants, qui faisaient de tous les fidèles les dépositaires du pouvoir des clefs ; aucun scolastique, pas même Albert le Grand, n'avait enseigné cette erreur.

Les explications qui précèdent permettent d'interpréter sans en exagérer la portée les récits où l'on voit des soldats mourants se confesser à leurs compagnons d'armes. Le plus ancien de ces récits se trouve dans la *Chronique* de Thietmar, évêque de Mersebourg (1015) : on y lit qu'un duc de Souabe mourant s'est confessé à un de ses chevaliers, faute de prêtre. (Cité par Vacandard, *Dict. de théol. cath.*, fasc. XX, col. 877). Dans ces occasions, on s'adressait même à des femmes, ainsi que l'avait conseillé Albert le Grand. Dans Chardon, *Histoire du Sacrement de Pénitence*, sect. II, ch. VII, on lit : « Louis, comte de Liège, étant à l'extrémité, fit venir une vierge chrétienne, et lui confessa tous ses péchés avec beaucoup de larmes, et cela, non pour le pardon qu'il pût attendre d'elle, mais afin de l'engager à prier pour lui. » (Cf. dans Migne, *Curs. theol.*, t. XX, col. 418 et ss., d'autres faits de ce genre). Notre correspondant rappelait la confession de Bayard à son écuyer; cette scène est dans toutes les mémoires. On cite moins souvent ce trait de Joinville, pourtant si délicieux (*Vie de saint Louis*, édit. Wailly, XI, nos 354-355) : « Il y avoit tout plein de gens qui se confessoient à un frère de la Trinitei, qui avoit nom Jehan, et étoit au comte Guillaume de Flandre. Mais endroit de moy, ne me souvint onques de péchié que j'eusse fait... Messires Guis d'Ybelin, connestable de Chypre, s'agenoilla encoste moy, et se confessa à moy; et je li dis : « Je vous absol, de tel pooir comme Diex m'a donnei. » Mais quant je me levai d'ilec, il ne me souvint onques de chose qu'il m'eust dite ne racontée. »

De cette discussion de témoignages, de doctrines et de faits, il résulte que jamais, à aucun moment de son histoire, l'Eglise n'a reconnu aux diacres ni aux laïques le pouvoir d'absoudre *a peccatis vi potestatis clavium;* ce pouvoir fut toujours un privilège du prêtre seul, même à l'époque où l'Eglise permettait aux diacres ou aux laïques d'aider le pécheur, — en écoutant sa confession, en l'exhortant au repentir, ou en lui rendant sa place parmi les chrétiens et au banquet eucharistique, — à rentrer en paix avec Dieu [1].

Q. — Quelques élèves bouddhistes, pensionnaires dans notre école, demandent le baptême, à l'insu de leurs parents. Quelle conduite tenir ? Quels sont les principes à sauvegarder ? Quelles directions leur donner ?

R. — La question du baptême des enfants adultes à l'insu ou contre l'avis de leurs parents a été ainsi résolue par la Propagande dans un décret du 3 mars 1703 : « *Possunt* baptizari, etiam *invitis parentibus*, pueri adulti qui baptismum desiderant : adultus autem censetur qui *septennium* complevit, regulariter loquendo [2]. » Il est donc permis de baptiser un enfant de 7 ans qui le demande, puisque l'on est canoniquement adulte à 7 ans *accomplis*.

Mais il faut un certain nombre de conditions dont nous allons parler en analysant les Instructions et réponses du Saint-Siège relatives au baptême des adultes et des païens, que nous empruntons au Rituel et aux *Collectanea*.

I. RITUEL ROMAIN. — Au chap. III, n. 1, *de Baptismo adultorum*, on lit les recommandations suivantes, qui s'appliquent dans les pays de Missions comme dans le reste de l'Eglise : « Si quis adultus sit baptizandus, debet prius, secundum *apostolicam regulam*, in christiana fide ac sanctis moribus diligenter instrui et per aliquot dies in operibus pietatis exerceri, ejusque voluntas et propositum sæpius explorari, et nonnisi sciens et volens, probeque instructus baptizari. »

[1] Pour plus de détails, on pourra consulter spécialement : Vacandard, *Dict. de théologie cath.*, articles *Absolution* et *Confession;* — et Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence*, Paris, Lethielleux, 1899.

[2] *Collectanea*, t. I, p. 87, n. 255.

Pour baptiser un adulte, il faut qu'il le veuille, qu'il soit suffisamment instruit des vérités de la religion et qu'il ait été exercé au moins quelques jours aux œuvres de piété : voilà la règle donnée par les apôtres, *secundum regulam apostolicam*.

II. Constitution d'Alexandre VII (18 janvier 1658). — « ...XIV. Ne, ob instructionis defectum, qui sacro baptismate initiantur, immaculatam Christi legem profanis ac gentilitiis institutis ex ignorantia fœdent, ac idololatriam cum orthodoxa fide confundant, ut sæpe inibi evenire enunciatum est, caveant ii, qui iisdem instruendis incumbunt, ne in posterum ullus ad baptisma admittatur, qui, veterem hominem ac gentilitios mores prorsus exutus, Christum plene non induerit et in fide sufficienter sit instructus [1]. »

C'est un commentaire du texte du Rituel pour les missions : les païens adultes doivent être instruits complètement des vérités de la religion et exercés longuement dans la pratique de la vie chrétienne, pour donner certitude morale de leur persévérance.

III. Décret du Saint-Office du 20 mars 1686. — A l'exception de l'article de la mort, il n'est pas permis de baptiser les infidèles capables de connaître la doctrine chrétienne, sans leur avoir expliqué les mystères nécessaires au salut. Si le baptême a été conféré avant cette manifestation, on doit les instruire le plus tôt possible [2].

IV. Décret du Saint-Office du 23 janvier 1703. — « ... 2° Avant de conférer le baptême à un infidèle adulte, le ministre est-il tenu, surtout à l'article de la mort, de lui expliquer tous les mystères de la foi, même au péril de troubler son esprit ? Ne suffirait-il pas d'exiger la promesse de s'instruire aussitôt que la maladie sera passée et de mettre en pratique les recommandations qui ont été faites ? — Resp. Cette promesse ne suffit pas, et le missionnaire est tenu quand il s'agit d'un adulte qui n'est pas absolument incapable, fût-il moribond, de lui expliquer les mystères de nécessité de moyen, comme sont surtout les mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation [3]. »

V. Décret du Saint-Office du 10 mai 1703. — 1° Quand un missionnaire a la certitude morale que l'infidèle adulte qui demande le baptême, ou bien n'a pas suffisamment compris, selon ses moyens intellectuels, les mystères de la religion qui lui ont été expliqués, — ou bien ne croit pas suffisamment, et que c'est uniquement pour ne pas contredire qu'il promet d'observer les préceptes de la religion, — il n'est pas permis de le baptiser.

Au contraire, il est permis de le baptiser, quand il dit *Credo et faciam*, si l'on peut prudemment penser qu'il croit en réalité et que sa promesse est sérieuse.

En cas de doute, si le temps ne permet pas de l'instruire davantage, et que la mort soit imminente, il faut le baptiser sous condition.

[1] N. 129, p. 40.
[2] N. 230, ad 8, p. 77.
[3] P. 87, n. 254, ad 2.

2° Tout adulte doit être instruit, suivant ses facultés, de toutes les vérités qui sont nécessaires de nécessité de moyen, et on ne peut baptiser celui qui n'a pas la foi explicite en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

3° On doit faire connaître aux adultes tous les préceptes de la loi divine positive.

4° En dehors du danger de mort, ordinairement il faut expliquer le mystère de l'Eucharistie avant le baptême, à moins toutefois que l'on ait de graves raisons de différer après le baptême.

A l'article de la mort, si l'on a le temps nécessaire, il faut faire connaître l'Eucharistie avant le baptême, à moins que l'on ne craigne une surexcitation capable de détourner le catéchumène du baptême.

5° Il faut déterminer l'adulte qu'on va baptiser *ad eliciendum actum contritionis vel attritionis*, à faire un acte de contrition ou d'attrition [1].

VI. Décret du Saint Office du 22 mai 1713. — Les missionnaires en voyage ne peuvent conférer le baptême aux adultes qui le demandent, sans les avoir préalablement instruits des mystères de notre foi [2].

VII. Lettre de la Propagande du 13 sept. 1760. — Après avoir exposé les superstitions auxquelles un grand nombre de chrétiens prennent part, la Propagande cherche les moyens d'empêcher ces défections : « Ce sera, dit-elle, un remède assez efficace de n'admettre les adultes au baptême que lorsqu'ils ont été bien instruits des devoirs qui incombent à tout chrétien, et lorsqu'après un long catéchuménat, ils auront donné des preuves certaines d'une foi vive et réelle et d'une constance capable de confesser la religion en présence de n'importe quel supplice et même au péril de leur vie, si besoin était [3]. »

VIII. Décret du St-Office du 8 mars 1770. — 1° Il est permis de baptiser les adultes en péril de mort, bien qu'on n'ait pas le temps de les instruire complètement des vérités de la religion, pourvu qu'ils manifestent par quelque signe qu'ils ont un vif désir du baptême, qu'ils croient aux vérités qu'on leur énonce sommairement et manifestent un grand regret d'avoir offensé Dieu. Toutefois, il faut veiller à ce que les individus en question aient pour but de trouver dans le baptême, non pas un remède pour le corps, mais la régénération spirituelle de l'âme. Dans le cas où ces adultes viendraient à guérir après le baptême, les missionnaires sont obligés de compléter, selon leur pouvoir, ce qui a manqué à l'instruction première.

2° Il est permis de baptiser des vieillards qui le demandent, bien que leur mémoire défaillante ne puisse retenir les vérités qu'on leur expose ; dans ce cas, il faut venir à leur aide par des instructions répétées, et leur faire formuler un acte de foi sur les vérités qu'on leur énonce.

3° Les idiots de naissance ou ceux qui le sont

[1] N. 256, p. 87.
[2] P. 93, n. 283.
[3] P. 280, n. 436.

devenus avant l'usage de la raison peuvent être baptisés, mais il faut veiller à leur faire éviter les temples et les cérémonies païennes [1].

IX. Instruction de la Propagande du 8 mai 1779. — Après avoir cité le texte du Rituel que nous avons donné au commencement, l'Instruction invoque le *Catéchisme du concile de Trente*, qui loue la pratique de l'Eglise de différer, pendant quelque temps, le baptême aux adultes qui se convertissent du paganisme. De fait, ce délai n'implique pas un danger pour l'adulte comme pour l'enfant, puisque ceux qui ont l'usage de la raison peuvent, avec le désir du baptême et le regret de leur vie passée, obtenir la grâce sanctifiante pour le cas où ils seraient en danger de mort sans qu'on pût les baptiser. Par contre, ce délai a plusieurs avantages, puisqu'il permet à l'Eglise de se renseigner suffisamment sur leur volonté de se faire chrétiens, de les instruire plus à fond des vérités de la religion et de les former plus sérieusement à la pratique des vertus chrétiennes.

Pour administrer validement et licitement le baptême aux adultes en question, il faut 1° leur consentement, sinon actuel et exprès, du moins virtuel et interprétatif ; 2° la foi et une connaissance suffisante des principaux mystères de la religion ; 3° une promesse d'obéissance au Souverain Pontife [2].

X. Décret du Saint-Office du 18 sept. 1850. — Quand, par ignorance de sa langue, il y a impossibilité d'instruire un infidèle adulte, même des principales vérités de la religion, et de lui faire produire un acte de contrition ou d'attrition sur ses fautes personnelles, on peut néanmoins le baptiser, mais sous condition, s'il a manifesté ou manifeste de quelque manière le désir du baptême et si le missionnaire le juge prudent [3].

XI. Décret du Saint-Office du 12 mai 1830. — « Non licet absque principalium fidei mysteriorum cognitione et absque aliis necessariis dispositionibus nigros ceterosque infideles rationis usus capaces baptizare [4]. »

XII. Décret du Saint-Office du 20 sept. 1854. — Il est permis de baptiser, en cas de nécessité, des adultes dont la vie est exemplaire et qui sont déjà en partie instruits des vérités de la religion, bien qu'on ne puisse pas encore les admettre à la sainte communion [5].

XIII. Instruction du Saint-Office du 28 mars 1860. — Pour les adultes qui demandent le baptême, il faut nécessairement la pénitence, non pas sacramentellement, mais virtuellement, c'est-à-dire le renoncement à l'état du péché. On ne doit point administrer le baptême à celui qui aurait la volonté de persévérer dans le péché [6].

XIV. Instruction du Saint-Office (3 août 1860) au Vicaire apostolique du Tche-Kiang. — Un missionnaire est appelé assez souvent à conférer le baptême à des adultes à l'article de la mort. Bien que ceux-ci manifestent le désir du baptême, déclarent renoncer à Satan, croire en Dieu et regretter sincèrement leur vie passée, certaines circonstances font concevoir des doutes sérieux sur la sincérité de ces dispositions. Pour parer au respect dû au sacrement et pour procurer le salut éternel de ces personnes, le missionnaire les baptise sous condition, avec l'intention formelle de ne pas conférer le sacrement si les dispositions manquent. On demande si une telle pratique est licite ou non ?

Le Saint-Office distingue entre les choses requises pour que le baptême soit *valide*, et celles exigées pour qu'il soit *licite*.

Pour la *validité* du baptême, il *faut* et il *suffit* que l'adulte *ait la volonté* de le recevoir : « Necessario requiritur intentio seu voluntas suscipiendi hoc sacramentum, eaque deficiente, non imprimitur in adulto baptismatis character. » Par conséquent, si l'on a des doutes sur l'intention du moribond et qu'une enquête attentive ne permette pas de dissiper complètement ces doutes, il faut administrer le baptême avec la condition *dummodo sit capax baptismi*.

Pour que le baptême soit *licite*, il faut, outre l'intention dont on vient de parler, une instruction suffisante, la foi et la contrition des fautes passées. Mais comme ces dispositions ne sont pas essentielles et que le baptême est valide sans elles, en cas de doute à l'article de la mort il faut baptiser *sans* aucune condition [1].

XV. Décret du Saint-Office du 10 avril 1861. — Il y a obligation de baptiser les adultes qui sont en péril de mort, s'ils sont suffisamment instruits selon leurs capacités, croient les vérités qu'on leur a expliquées, font des actes de contrition ou d'attrition, promettent sérieusement d'observer les préceptes de la religion et sollicitent le baptême. Il est permis aussi de baptiser à l'article de la mort les adultes qui ont regret de leurs fautes et demandent le baptême, bien qu'on n'ait pas eu le temps de les instruire complètement, pourvu que, par une simple affirmation ou par un signe, ils montrent qu'ils acceptent les mystères de la foi. S'ils viennent à guérir, il faudra compléter leur instruction sur les mystères de la religion, la nature et les effets des sacrements [2].

XVI. Instruction de la Propagande du 18 octobre 1883. — Après avoir rappelé les effets désastreux causés par le défaut d'instruction chez certains convertis, l'Instruction exige, dans les cas ordinaires en dehors du péril de mort :

1° La connaissance des principaux mystères de la foi, du Symbole des apôtres, de l'Oraison dominicale, du Décalogue, des commandements de l'Eglise, des effets du baptême, des actes des vertus théologales et de leurs motifs ;

[1] P. 301, n. 477.
[2] P. 330, n. 534.
[3] P. 568, n. 1050.
[4] P. 474, n. 813.
[5] P. 588, n. 1103.
[6] P. 650, n. 1188.

[1] P. 655, n. 1198.
[2] P. 663, n. 1213.

2° La connaissance des choses défendues dans les constitutions *Ex illa die* et *Ex quo*, au sujet des rites chinois et surtout sur le culte de Confucius et des ancêtres;

3° La connaissance de l'obligation de restituer, s'ils ont causé du tort par l'usure ou autrement, et de réparer le dommage injustement porté : en cas de refus, on doit les regarder comme indignes du baptême;

4° Pour l'abus de l'opium et la polygamie, on doit exiger, sinon une conversion complète, du moins des signes évidents d'amendement.

5° On doit les exercer longtemps dans cette préparation et les soumettre à de fréquents examens. Le temps de l'épreuve est laissé, dans chaque cas, à la prudence et à la piété du Vicaire apostolique. Il peut l'abréger pour des vieillards ou des infirmes, ou pour ceux qui ont donné des signes extraordinaires de conversion, ou des exemples de courage dans la persécution [1].

XVII. Décret du Saint-Office du 27 janvier 1892. — On peut et l'on doit baptiser un catéchumène qui avait donné son nom à une secte protestante, bien que l'article de la mort ne permette pas de l'instruire complètement, pourvu qu'il ait l'intention de recevoir le baptême, et, s'il le peut, qu'il donne son adhésion au Symbole des apôtres qu'on récite devant lui avant la collation du baptême [2].

Q. — Pendant 50 ans Gustave ou ses parents ont payé les impôts d'un petit coin de terre qui appartenait à leur voisin Léon. Un jour, l'erreur est reconnue de part et d'autre, et Gustave réclame à Léon les impôts payés pour lui depuis 50 ans. L'affaire est portée devant le juge de paix. Celui-ci oblige Léon à rembourser à Gustave la somme des impôts depuis 30 ans seulement, faisant application du principe de la prescription pour le reste du temps, en faveur de Léon. Néanmoins ce dernier demande à son confesseur si la sentence du juge suffit à mettre sa conscience en sécurité et s'il ne doit rien à son voisin ?

R. — La prescription est un moyen d'acquérir la propriété d'une chose (ou de se libérer d'une obligation) par une possession prolongée pendant un temps déterminé. Elle n'a de valeur, au for interne, que si elle est revêtue de toutes les conditions exigées par le droit naturel qui en est le fondement, et par le droit civil qui la régit principalement. Elles sont au nombre de cinq : l'objet prescriptible, le titre, la possession, le temps, la bonne foi.

Voyons donc, dans le cas présent, ce qu'il en est de ces conditions. L'existence des quatre premières n'est pas douteuse : la sentence du juge les suppose. Celle de la dernière n'est pas aussi évidente, car le droit civil français ne la requiert que pour les prescriptions de 10 et de 20 ans. Même dans celles-ci, il n'est pas nécessaire que la bonne foi soit continue, il suffit qu'on ne puisse pas prouver sa non-existence au commencement de la prescription : elle se présume toujours. La théologie veut, au contraire, que la bonne foi dure pendant tout le temps nécessaire pour prescrire.

C'est le cas chez Léon. Dès le principe, il était convaincu qu'il payait tous ses impôts et que ce qui lui restait au bout de l'année ne devait rien à personne. Cette conviction a duré jusqu'au jour où, l'erreur ayant été découverte de part et d'autre, l'affaire fut portée devant le juge de paix. La bonne foi de Léon a donc été continue; il peut, en conscience, s'en tenir à la sentence rendue en sa faveur, et se regarder comme valablement libéré à l'égard de Gustave en lui remboursant seulement les trente dernières années d'impôts que celui-ci a indûment payées.

Si donc on se place exclusivement au point de vue du droit strict, Léon ne doit rien à son voisin. Mais dans ces questions, il est très rare que la charité ne doive pas intervenir : il y a presque toujours à craindre ou un scandale, ou des inimitiés, ou tout cela à la fois. Pour éviter ces inconvénients, il pourra y avoir obligation d'abandonner totalement ou partiellement une position que la justice commutative rendait légitime. Ce sera le cas de se rappeler et de pratiquer l'axiome : *Summum jus, summa injuria.*

Q. — 1° Je lis dans les *Cas de conscience* du P. Gury, t. II, n° 188 : « ...Sufficit intentio habitualis, seu implicita, juxta omnes. Atqui homines modo christiano viventes, ut sunt prædicti adulti, eo ipso quod se baptizatos existiment, illa intentione habituali et implicita gaudent; etenim, si scirent se baptizatos non esse, baptismum certo cuperent, et hic et nunc sunt ita dispositi, ut peragere velint ea omnia quæ ad salutem consequendam necessaria sunt. Ergo valide baptizati censendi sunt. »

Cette doctrine est-elle sûre en pratique ?

2° De l'eau pure a été conservée un ou deux jours dans un flacon qui antécédemment avait contenu de la solidine. Le flacon est un petit cylindre d'une longueur de 0 m. 10 et d'une circonférence de 0 m. 11. Il est aussi large à l'endroit du goulot, et par suite le bouchon est relativement gros. — Le flacon était propre. Le bouchon l'était moins, parce qu'il est vermoulu. L'eau qui avait été pas mal agitée y pénétrait. Les deux ou trois fois qu'on avait eu à fermer ou à ouvrir le flacon, le bouchon sous la pression laissait tomber le long des parois quelques gouttelettes de l'eau qui s'était infiltrée en lui et qui par là-même était devenue plus ou moins impure.

Bref, l'eau du flacon, rempli aux deux tiers, prit une assez forte odeur de solidine, et perdit même un peu de sa couleur et peut-être de son goût.

Cette eau était-elle encore matière certainement valide pour le baptême ?

R. — Ad I. Le cas visé dans la citation qu'on vient de lire, est celui d'un baptême d'adultes par aspersion. Après l'avoir résolu en se plaçant exclusivement au point de vue de la *manière* dont le sacrement a été administré, le P. Gury se demande s'il y avait, de la part de ces adultes, une intention suffisante. « Car, dit-il, un adulte ne peut recevoir un sacrement que s'il en a la volonté, ce qui est impossible s'il ignore qu'on le lui donne. » A cette objection ainsi formulée par l'auteur lui-même, celui-ci répond : « *Ad baptis-*

[1] *Collectanea*, t. II. n. 1606, XVII, p. 195.
[2] *Ibid.*, p. 268, n. 1780.

mum sufficit intentio habitualis seu implicita juxta omnes, etc... »

Pour bien comprendre cette doctrine et se rendre compte de sa valeur, il faut se faire une idée juste de ce que l'on entend communément par intention *habituelle* et par intention *implicite*. La première est celle qui, à un moment donné, fut produite par la volonté, mais qui ne persévère en rien, bien qu'elle n'ait pas été rétractée ; la seconde est celle dont l'objet se trouve renfermé dans un autre, vers lequel la volonté se porte, ou s'est portée, par un acte explicite. Prenons un exemple : un fidèle déclare ou a déclaré vouloir mourir en bon chrétien ; cette intention, actuelle ou habituelle, renferme l'intention implicite de recevoir le sacrement d'extrême-onction.

On voit par là d'abord qu'il ne faut pas identifier l'intention habituelle avec l'intention implicite. L'intention habituelle peut être explicite ou implicite.

De plus, s'il est vrai que tous les auteurs regardent l'intention habituelle implicite du baptême comme suffisante pour qu'un adulte reçoive validement ce sacrement, il faut ajouter, pour être exact, que leur accord n'est pas aussi unanime lorsqu'il faut affirmer l'existence de cette intention. Tous ou à peu près la reconnaissent dans la volonté d'embrasser la religion chrétienne, quand même il s'agirait d'un adulte ignorant l'existence et la nature du baptême. Mais beaucoup se refusent à la voir dans la nécessité de faire tout ce qui est nécessaire pour le salut, c'est-à-dire dans un acte de contrition ou d'amour de Dieu. Ils ne l'admettent que si l'adulte qui produit cet acte connaît déjà le baptême et en sait la nécessité. Or c'est précisément le cas qu'envisage le P. Gury. Il parle d'adultes qui vivent chrétiennement, et qui par conséquent ont dû faire des actes de ce genre, et savent que sans le baptême on ne peut être sauvé. Dès lors on peut affirmer qu'ils ont vraiment l'intention habituelle de le recevoir.

Ainsi expliquée et comprise, la doctrine du P. Gury est aussi sûre en pratique qu'en théorie.

Ad II. Des données qui nous sont fournies, il résulte que l'eau renfermée dans le flacon a été altérée quant à la couleur, à l'odeur et au goût. Mais ces altérations sont purement accidentelles. Elles révèlent, c'est vrai, le mélange de matières étrangères à l'eau naturelle ; toutefois celle-ci demeure, dans ce mélange, l'élément prédominant, et l'on peut, sans courir aucun risque de nullité, s'en servir pour baptiser.

Q. — J'ai acheté la *Vie de la T. S. Vierge*, d'après les *Méditations* de Catherine Emmerich. Cet ouvrage n'est pas revêtu de l'*Imprimatur*. Puis-je le lire et le garder ?

R. — Voici les règles relatives à l'impression des livres racontant des visions : « 13° Libri aut scripta quæ narrant *novas* apparitiones, revelationes, *visiones*, prophetias, miracula, vel quæ novas inducunt devotiones, etiam sub prætextu quod sint privatæ, si publicentur absque legitima Superiorum Ecclesiæ licentia, *proscribuntur*. »

Il s'agit d'expliquer les mots *novas revelationes*. « Igitur, dit Vermeersch, ex fine hujus articuli, pro novis apparitionibus accipiendæ nobis videntur, non tantum eæ quæ recens contigerint, sed quæ audientibus, legentibus sint novæ, quatenus in Ecclesia nondum sint formali decreto vel *usu receptæ*. Wernz ait : nondum approbatæ et publicatæ [1]. »

Si les révélations rentrent dans la catégorie visée par l'art. 13 et qu'il n'y ait pas d'*Imprimatur*, le livre est prohibé par le fait même. Si, au contraire, la publication ne concerne que des révélations déjà connues, alors il y a violation de l'art. 41, mais le livre n'est pas prohibé par le fait même.

Les ouvrages de Catherine Emmerich sont depuis longtemps connus du public, *usu receptæ*, dit Vermeersch. Sans doute, les *éditeurs* ne sont pas en règle avec la loi de l'Index, mais les fidèles peuvent garder et lire ces livres sans commettre une faute.

Q. — Dans un orphelinat dirigé par des religieuses, l'évêque a-t-il le droit de dire à l'aumônier chargé de la direction des enfants : « Pour tout ce qui est de l'administration des sacrements de pénitence et d'Eucharistie, veuillez vous en rapporter uniquement à ce que vous dira la Supérieure » ?

Autrement dit : si, par exemple, une enfant vient trouver M. l'aumônier pour se confesser ou demander la sainte communion, l'aumônier ne peut rien répondre avant d'avoir demandé la permission à la Supérieure.

R. — Un évêque n'a aucun droit pour obliger l'aumônier d'un orphelinat à demander l'avis de la Supérieure pour confesser les enfants et les admettre à la sainte communion.

Une pareille obligation, si elle était portée, n'aurait aucune force devant la conscience, comme contraire à l'esprit de l'Eglise manifesté dans le décret *Quemadmodum* du 17 déc. 1890 et *Sacra Tridentina Synodus* du 20 déc. 1905. L'aumônier ne commettrait aucune faute en n'en tenant pas compte.

Q. — Eudoxie, supérieure de communauté, a offert en cadeau à Sébastien, prêtre auquel la communauté a des obligations (non de justice toutefois), un rochet brodé. Cet habit de chœur était primitivement une aube bénite, d'une valeur de 120 à 150 fr. environ.

Vu 1° la valeur du présent, 2° sa qualité d'aube bénite, la Supérieure a-t-elle enfreint la loi qui interdit aux religieux d'aliéner leurs objets mobiliers précieux ? A-t-elle péché contre la vertu de religion en transformant une aube bénite en rochet, vêtement qui, sans être profane, n'a pas, que je sache, la qualité d'objet bénit ?

R. — Nous ne croirions pas devoir inquiéter en aucune manière ladite Supérieure, parce qu'elle

[1] *De prohibitione*, n. 77, p. 80. — Wernz, n. 111, note 67.

n'a violé d'une manière certaine aucune loi ecclésiastique.

1° Le droit permet aux communautés de faire des *présents* pour se concilier ou se conserver la bienveillance de certaines personnes, ou pour toute autre fin louable [1]. Dans l'espèce, la communauté a des *obligations* à l'égard du prêtre visé. Bien qu'elles ne soient pas de *stricte justice*, la communauté peut s'en acquitter par des *présents estimables à prix d'argent*.

L'aube en question a valu de 120 à 150 fr. ; mais la lingerie d'église perd de sa valeur en vieillissant. La valeur fût-elle encore du prix indiqué, qu'il n'y aurait rien d'extraordinaire à faire ce présent au prêtre à qui l'on a des obligations.

2° La transformation d'une aube en rochet se fait couramment sans que l'on croie pécher contre la vertu de religion, le rochet étant réservé aux cérémonies du culte.

Q. — 1° Un supérieur de Petit Séminaire trouve dans les mains des élèves le *Novum Testamentum Græce* de Nestle, sans approbation de l'Ordinaire. Le motif, dit-on, pour lequel on a introduit ce livre dans la maison est que les élèves, depuis la réforme des études en Italie faite par la S. Congrégation, sont obligés d'apprendre le grec biblique. Or l'étude grammaticale du Nouveau Testament peut être considérée comme étude biblique, et à ce titre les élèves peuvent bénéficier de l'exception que la Constitution *Officiorum* (cap. II, n. 5) établit en faveur de ceux qui s'adonnent aux études bibliques, d'autant plus que la préface et les notes sont purement philosophiques, et (ce qui n'est pas à dédaigner pour les ressources modiques) que le prix est le plus bas des ouvrages de ce genre.

Peut-on en conscience s'en tenir à cette explication ?

2° Au sujet des *Declarationes* sur le décret *Auctis admodum* [2], je voudrais savoir quelles sont, en France, les classes de l'enseignement secondaire qui correspondent aux cours préparatoires, au gymnase, au lycée, à la philosophie et à la théologie, en Italie ?

R. — Ad I. Le P. Vermeersch définit ainsi ce qu'il faut entendre par études *bibliques :* « Studia *biblica* non sunt studia *solius linguæ hebraicæ vel græcæ*. Quare alumnis qui simul non student biblicis vel theologicis scientiis nequeunt sine apostolica facultate proponi editiones acatholicæ [3]. »

Les élèves en question se trouvant dans un *Petit Séminaire* ne peuvent être considérés comme donnant *operam studiis theologicis vel biblicis ;* ils sont donc *en principe* exclus de la permission mentionnée à l'art. 5.

Néanmoins, nous engageons leur supérieur à exposer le cas au Saint-Siège et à demander pour eux ou pour l'établissement les autorisations nécessaires. En les attendant, pour ne pas troubler inutilement les cours, nous pensons qu'on peut laisser les choses en l'état.

Ad II. Cours préparatoires : instruction primaire ; gymnases : classes de grammaire dans les établissements secondaires ; lycées : classes de littérature ; philosophie et théologie comme chez nous. L'étude des sciences se fait au degré élémentaire dans les établissements secondaires, et au degré supérieur en philosophie.

Q. — Je n'ai pas le pouvoir personnel de bénir et d'imposer le scapulaire du Mont-Carmel. J'ai ici l'Œuvre de la Propagation de la Foi, dont je suis directeur. Le privilège de donner le scapulaire est accordé, lit-on sur les *Annales*, non pas au prêtre chargé de recueillir les cotisations, mais au prêtre faisant partie d'un comité pour la prospérité de l'Œuvre. Que faut-il entendre par ce comité ? Puis-je le constituer, et comment ?

R. — Beringer expose ainsi la concession : « Chaque prêtre qui est membre d'un conseil ou d'un *comité* chargé des intérêts de l'œuvre... »

Il parle aussi des conseils *diocésains :* leurs membres jouissent certainement des faveurs de la seconde série.

Faut-il aller plus loin et les appliquer aux membres d'un comité *paroissial* chargé des intérêts de l'œuvre dans une paroisse déterminée ? — Rien ne s'y oppose dans les termes de la concession ; mais dans ce cas il nous semble plus sûr, pour les indulgences, de faire nommer les membres du comité paroissial par l'administration diocésaine.

Pour que les prêtres membres de ce comité profitent des privilèges, ils devront se trouver aux réunions du comité et s'y occuper des intérêts de l'Œuvre [1].

Q. — Veuillez me permettre de vous poser quelques questions au sujet de l'Instruction *Inter ea* de la S. C. des Religieux [2].

1° D'après les art. I et II, les maisons particulières autonomes ne peuvent pas contracter une dette ou obligation entre 500 et 1000 fr. sans le consentement du Conseil, auquel doit s'ajouter, si la maison n'est pas exempte, la permission écrite de l'Ordinaire du lieu.

Si la dette ou obligation est supérieure à 10.000 fr., il faut, en outre, le *beneplacitum apostolicum*. Mais que faut-il dans le cas où la dette ou obligation dépasse 1000 fr. sans arriver à 10.000, par exemple si la maison veut emprunter 1500 fr. ?

2° A la fin de l'article IX, relatif aux placements de fonds faits par les maisons religieuses et aux changements de ces placements, il est dit : « *Servatis aliis de jure servandis.* » Quelles sont ces autres prescriptions du droit ?

3° L'article XIII défend aux maisons religieuses toutes les donations, même à titre d'aumône ou de secours, faites en dehors des conditions prescrites par le Saint-Siège. Quelles sont ces conditions ?

4° Enfin l'article XIV porte que les violateurs des prescriptions édictées par les articles qui précèdent seront punis gravement ; et que si la violation a pour objet les choses qui, de droit commun ou d'après la présente Instruction, exigent le *beneplacitum apostolicum*, ils seront soumis *ipso facto* aux peines qui frappent les aliénateurs des biens ecclésiastiques.

Or, d'après la présente Instruction, deux choses requièrent le *beneplacitum apostolicum :* une dette à contracter ou une obligation à assumer supérieure à 10.000 fr. (art. II), et l'aliénation d'une ou plusieurs dots des Sœurs (art. XII). Mais quelles sont les autres choses

[1] Meynard, *Réponses canoniques*, t. II, p. 127, n. 138.
[2] *Ami* 1909, p. 924.
[3] *De prohib. et censura librorum*, 4e éd., p. 66, n. 69.

[1] *Les Indulgences*, t. I, p. 432.
[2] *Ami* 1909, p. 922.

pour lesquelles, *d'après le droit commun*, la permission du Saint-Siège est de rigueur ?

R. — Ad I. Pour contracter un emprunt de 1500 fr., l'autorisation du supérieur local ne suffit pas : il faut celle du Provincial.

Ad II. Il s'agit ici d'une formule de réserve *générale* relative aux modes de placement des fonds des Congrégations.

Ad III. Le Saint-Siège défend d'une manière générale de faire des *présents*, sauf quelques exceptions : par exemple, quand il s'agit de choses peu importantes relatives à la nourriture et à la boisson, ou bien encore quand il faut témoigner sa reconnaissance pour un bienfait reçu, ou enfin quand il est nécessaire de se procurer, pour le couvent ou l'Institut, la bienveillance de certaines personnes influentes.

Comme conditions, il est exigé que ces présents ne soient faits que *modeste, discrete, ac de superiorum localium licentia, atque etiam cum consensu majoris partis conventus, si talis consensus ex constitutionibus vel consuetudine cujusque Religionis requiratur* [1].

Ad IV. *A)* Voici les *biens* dont l'aliénation exige, d'après le droit commun, le *beneplacitum apostolicum :*

1° Les *immeubles précieux* et ce qui s'y rattache, comme droits de pêche, de chasse, servitudes actives, cens, revenus annuels, etc. Par immeubles précieux, on entend généralement ceux qui ne sont pas inférieurs à 1.000 fr.;

2° Les *dépôts d'argent*, ou titres de rente avec destination immobilière, ou donnés pour assurer les dots ou les fondations de messes ;

3° Les *meubles précieux*, comme les calices, les ornements ou les tableaux de prix, les bibliothèques nombreuses, les reliques insignes, ou tout autre objet rare ;

4° Les *troupeaux entiers* ou nécessaires à l'exploitation des domaines ;

5° Les *coupes de bois* extraordinaires et non réglées par l'usage.

B) Voici maintenant les *actes* qui exigent l'agrément apostolique :

1° Tout *pacte qui transfère la propriété*, tels que la vente, la donation, l'échange, la renonciation et tous les actes semblables ;

2° La *concession*, c'est-à-dire toutes les transacrions onéreuses, servitudes passives, concessions de rentes ou de redevances perpétuelles ou viagères, de droit de pâturage, etc. ;

3° L'*hypothèque*, c'est-à-dire les contrats hypothécaires sur les biens déjà acquis ; il n'en serait pas de même si l'hypothèque était prise pour une somme redevable sur une acquisition ;

4° La *location* ou le bail de plus de 3 ans ; néanmoins on peut librement renouveler le bail de 3 en 3 ans et, s'il s'agit d'un produit à récolter tous les deux ans ou tous les trois ans, on peut faire un bail pour 6 ans dans le premier cas et pour 9 ans dans le second ;

5° L'*inféodation* ou contrat *emphytéotique*, c'est-à-dire toute transmission de l'usufruit pour un temps indéterminé [1].

Mgr Battandier nous a envoyé la lettre suivante, que nous nous faisons un plaisir d'insérer :

Je viens vous demander la permission de vous soumettre quelques observations que m'ont suggérées les derniers numéros de l'*Ami du Clergé*.

Page 336. — Le *mantellone* des camériers secrets et d'honneur est un vêtement qui ne se porte, suivant la règle, que devant le Pape. C'est un costume d'audience ; celui de chapelle est la *cappa* propre aux camériers. Le camérier ne saurait donc porter le *mantellone* en dehors de la Cour pontificale. Je sais que nombre de prêtres pourvus de ce titre manquent à cette règle, mais ce n'est point une raison pour qu'elle n'existe pas. La *mantelletta* du prélat est son costume de chœur qu'il peut revêtir partout et toujours, le *mantellone* est le vêtement d'audience devant le Pape, ou de service au Vatican. En dehors, le camérier portera sur sa soutane violette le surplis ou le rochet, s'il a droit comme chanoine à ce dernier vêtement.

Quant à la barrette noire à liseré violet que l'*Ami* donne aux camériers, je fais observer que le décret cité (9 mars 1904) ne concerne que les protonotaires apostoliques. J'ajoute que ce décret en effet, par suite d'une erreur de rédaction, admettait les liserés rouges, mais il fut corrigé peu après, quand on s'aperçut de la faute, car on n'avait pas voulu faire autre chose qu'étendre aux protonotaires la coutume qu'avaient les chanoines proton. de Trévise d'orner leur barrette d'un pompon rouge. C'est ce qui se trouve du reste clairement exprimé dans le décret *Inter multiplices* du 21 fév. 1905.

Page 285. — A propos de l'indulgence plénière *in articulo mortis*, je crois que, même avec le vœu héroïque, on ne peut l'appliquer aux défunts, et en voici la raison. Ce vœu rend bien applicables aux âmes du purgatoire les indulgences qui de par la concession ne leur sont pas applicables. Sur ce point nous sommes d'accord. — Mais cette dévotion privée ne saurait prévaloir contre l'intention claire de l'Eglise. Or, l'indulgence *in articulo mortis* est donnée afin que le fidèle amasse des trésors de pardon pour le moment de sa mort ; c'est pour lui, et non pour un autre, qu'elle est accordée (voir en particulier l'indulgence du 9 mars 1904, prière pour l'acceptation de la mort), et dans ces circonstances la volonté de l'Eglise prime la nôtre. De plus je me rappelle une indulgence accordée par Pie X où ce pape excepte notamment, pour l'application aux âmes du Purgatoire, l'indulgence qu'il accorde *in articulo mortis*.

J'ai discuté souvent cette question à Rome, et j'ai trouvé tous ceux que j'ai interpellés de cet avis, qui est d'ailleurs conforme aux grandes règles qui s'appliquent aux indulgences et régissent cette partie du droit gracieux.

---

[1] Clément VIII, constitution *Religiosæ*, 19 juin 1594. — Urbain VIII, *Nuper*, 16 octobre 1640. — Vermeersch, *De Religiosis* t. I, n. 282, p. 180. — Aloisio Ferrari, *De Statu religioso*, n. 68, p. 160. — Piat de Mons, *Prælectiones juris regularis*, t. I. p. 262. — Gautrelet, *Traité de l'état religieux*, t. II, p. 114. — *Monitore Ecclesiastico*, VIII, p. 10-12.— Palmieri, *Opus theologicum*, tract. IX, p. 153. — Génicot, t. II, n. 96. — Rotarius, *Theologia moralis Regularium*, t. II, lib. III, cap. 3.

[1] Vermeersch, *De Religiosis*, t. I, n. 436. — Wernz, *Jus Decretalium*, t. III, n. 165. — Battandier, *Guide canonique*, n. 294. — Meynard, *Réponses*, t. I, n. 293 et 294. — Bouix, *De jure Regularium*, t. II, p. 291. — D'Annibale, *Summula*, t. III, p. 77, n. 6. — Piat, *Prælectiones*, t. I, p. 602 604.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le nº 6 (15 avril) des *Acta Apostolicæ Sedis* contient un *Motu proprio*, une Lettre apostolique, une Lettre de Pie X, trois décrets de la S. Consistoriale, deux de la S. C. des Religieux, trois de la S. C. des Rites, une décision de la S. Rote, une déclaration et deux lettres de la Secrétairerie d'Etat et, en Appendice, la Const. *Romanos Pontifices* du 13 mai 1881 et la Lettre apostolique *Trans Oceanum* du 18 avril 1897.

Actes de S. S. Pie X

I. Motu proprio du 7 avril 1910 sur l'obligation de soumettre au *visa* du St-Office toutes les concessions d'indulgences et de pouvoirs d'indulgencier :

DE CONCESSIONIBUS INDULGENTIARUM A SUPREMA S. CONGREGATIONE S. OFFICII RECOGNOSCENDIS

Cum per Apostolicas Nostras Litteras *de Romana Curia* quæ incipiunt « *Sapienti Consilio*, » III Kal. Jul. an. MDCCCCVIII datas, *universam rem de indulgentiis*, ideoque et curam circa rectam et prudentem earum moderationem et onus invigilandi super earumdem publicatione et impressione, *uni* Supremæ Sacræ Congregationi Sancti Officii devolutam voluerimus ; ad præcavendas dubitationes quascumque quæ ex concessionibus hac in materia aliter quam per præfatam Sacram Congregationem forte obtentis facile oriri possent, utque omnibus plane constet de earumdem authenticitate et efficacia, Suprema Nostra Auctoritate, motu proprio atque ex certa scientia, declaramus ac decernimus :

1º Indulgentias quascumque, sive generales sive particulares, quæ non respiciant ipsas personas petentium tantum, a supradicta Suprema Sacra Congregatione Sancti Officii esse recognoscendas :

2º Idem dicendum de facultatibus concessis quibusvis sacerdotibus cujuscumque gradus et dignitatis benedicendi pia objecta eisque adnectendi indulgentias et privilegia pro quocumque vel quibuscumque christifidelibus ;

3º Concessiones indulgentiarum et facultatum. de quibus supra, vim habere tantum postquam Sacra Congregatio Sancti Officii illas authentice recognoverit ;

4º Quoad præteritas, demum, concessiones, eas efficaciam tantum habituras, si intra sex menses ab hujus Nostri Decreti publicatione eidem Sacræ Congregationi exhibitæ ab eaque recognitæ fuerint ;

5º Idcirco impetrantes posthac hujusmodi concessiones teneri, sub pœna nullitatis gratiæ obtentæ, exemplar earumdem dictæ Supremæ Sacræ Sancti Officii Congregationi exhibere, ut rite recognosci ac ratæ haberi possint.

Hæc edicimus, declaramus, sancimus, contrariis quibuscumque, etiam speciali et individua mentione ac derogatione dignis, non obstantibus.

Præsentibus perpetuis futuris temporibus valituris.

Datum Romæ, apud S. Petrum sub annulo Piscatoris, die VII aprilis MCMX, Pontificatus Nostri anno septimo.

PIUS PP. X.

Ce *Motu proprio* est d'une très grande importance pratique en matière d'indulgences. Voici les règles qu'il établit :

1º Toutes les concessions d'indulgences, soit générales, soit particulières, excepté celles qui ne concernent que la seule personne du demandeur, devront être soumises au visa du Saint-Office.

2º Il en est de même des pouvoirs, concédés à n'importe quels prêtres, de bénir les objets pieux et d'y attacher des indulgences ou des privilèges pour les fidèles.

3º Les susdites concessions d'indulgences et de pouvoirs n'ont de valeur qu'après leur reconnaissance authentique par le Saint-Office.

4º Les concessions anciennes ne garderont leur valeur qu'à la condition d'être soumises, dans les six mois, à l'examen du St-Office et approuvées par lui. Comme le décret a été publié le 15 avril, toutes les anciennes concessions qui n'auront pas été soumises au Saint-Office avant le 15 octobre 1910, seront périmées.

5º A l'avenir, tous ceux qui obtiendront des concessions de ce genre devront, sous peine de nullité, soumettre la feuille de concession au visa du Saint-Office.

II. Lettre apostolique. — 4 mars 1910. Concession d'une indulgence de 7 ans aux fidèles des Philippines pour la récitation d'une assez longue prière à la Sainte Vierge.

III. Lettre de Pie X. — 15 mars 1910. Lettre à Mgr Cantagalli, évêque de Faenza, à l'occasion du 25e anniversaire de son élévation au siège de cette ville.

S. C. Consistoriale

I

14 mars 1910.

C'est à la S. C. des Sacrements et non à celle des Rites, à accorder la permission de dire trois messes la nuit de Noël et d'y donner la sainte communion.

DE COMPETENTIA CONCEDENDI FACULTATEM CELEBRANDI TRES MISSAS NATIVITATIS DOMINI IN SACELLIS PUBLICIS ET ECCLESIIS

Proposito dubio « utrum post. Constit. *Sapienti Consilio* spectet ad S. Congr. de disciplina Sacramentorum concedere facultatem legendi tres Missas Nativitatis Domini, noctu, in sacellis publicis et Ecclesiis, quæ ad hoc privilegio apostolico indigent, cum distributione SSmæ Eucharistiæ ; an potius hoc tribuendum sit Sacrorum Rituum Congregationi » Emi Patres sacræ Congregationi Consistoriali præpositi, re mature considerata, respondendum censuerunt : « Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. »

In audientia autem infrascripto Card. Secretario die 11 martii 1910 concessa, SSmus D. N. resolutionem ratam habuit et confirmavit.

Die 14 martii 1910.

C. Card. DE LAI, *Secret.*
Scipio TECCHI, *Adsessor.*

II

14 mars 1910.

C'est à la S. C. du Concile et non à celle des Religieux, à accorder les permissions nécessaires pour l'acquisition des biens volés aux Réguliers ou aux Congrégations.

DE COMPETENTIA CONCEDENDI FACULTATEM ACQUIRENDI BONA ORDINIBUS AUT CONGREGATIONIBUS RELIGIOSIS USURPATA

Sacra Congregatio Concilii, cum ipsi oblatæ essent preces a Vicario Capitulari cujusdam diœcesis circa emptionem ædificii Ordinis Regularis, cui a gubernio civili jamdudum ablatum fuerat, huic Sacræ Congregationi Consistoriali proposuit dubium « utrum, post Constitutionem *Sapienti Consilio*, spectet ad S. C. Concilii, vel potius ad S. C. de disciplina Religiosorum, facultas permittendi christifidelibus, ut bona acquirant Ordinibus aut Congregationibus religiosis usurpata. »

Re autem mature perpensa et præhabito consultorum voto, Emi Patres respondendum censuerunt : « spectare ad Sacram Congregationem Concilii. »

In audientia autem die 11 martii 1910 infrascripto Cardinalis Secretario concessa, SSmus D. N. resolutionem probavit.

Die 14 martii 1910.

C. Card. De Lai, *Secret.*
Scipio Tecchi, *Adsessor.*

III

15 mars 1910.

Romana

Les Pères Blancs d'Afrique continuent de rester soumis à la Propagande, même après la Const. *Sapienti consilio*.

S. C. des Religieux

I

5 avril 1910.

Déclarations au sujet du décret Ecclesia Christi *du 7 sept. 1909* [1], *relatif aux personnes que l'on ne doit pas admettre dans les Communautés religieuses.*

DECLARATIONES CIRCA DECRETUM *Ecclesia Christi*, EDITUM DIE 7 SEPTEMBRIS 1909 « DE QUIBUSDAM POSTULANTIBUS IN RELIGIOSAS FAMILIAS NON ADMITTENDIS. »

Circa Decretum *Ecclesia Christi* d. d. 7 septembris 1909 *De quibusdam Postulantibus in Religiosas Familias non admittendis*, ab hac Sacra Congregatione Negotiis Religiosorum Sodalium præposita, sequentium dubiorum solutio expetita fuit :

I. An postulantes ad Novitiatum admissi ante publicationem decreti et in ipso comprehensi, valide ad professionem admitti queant, absque venia Apostolicæ Sedis.

II. An ii, qui in aliqua Familia Religiosa primam tantum professionem emiserant ante publicationem decreti, valide admitti possint ad alteram professionem, scilicet solemnem in Ordinibus Regularibus, et perpetuam in ceteris Institutis, si in decreto comprehensi fuerint.

III. An valide et licite ad Novitiatum admitti possint postulantes, qui a Seminariis vel a Collegiis sive ecclesiasticis sive religiosis, vel a Novitiatu dimissi quidem non fuerunt *formaliter*, sed *æquivalenter*, id est, quos Superiores induxerunt vel hortati sunt, ut sponte discederent ne dimitterentur.

IV. An recipi valeant ii, qui professionem votorum temporaneorum in aliqua Congregatione emiserunt, sed, peracto tempore, eamdem sponte non renovarunt.

Sanctissimus autem Dominus Noster Pius Papa X respondendum mandavit :

Ad I. Negative.

Ad II. Affirmative ; sed Superiores sub gravi obligatione tenentur : *a)* opportunas, secretas juratasque informationes exquirere Superiorum Seminarii, vel Collegii, vel Instituti religiosi *a quo*, circa veras causas exitus alumnorum, de quibus agitur ; *b)* moraliter aliunde certos fieri et de bonis eorum religiosis moribus, et de solidæ vocationis argumentis, et, si agatur de clericis candidatis, etiam de idoneitate litteraria. Et Superiores *a quo*, graviter onerata eorum conscientia, tenentur sincere et sub juramento secretas hujusmodi informationes a Superioribus *ad quos* exquisitas transmittere.

Ad III. Valide quidem per se, sed omnino illicite. Et ad fraudes vel abusus e medio tollendos in re tanti momenti, Superiores nullum ex hujusmodi candidatis admittant, antequam per accuratas et secretas informationes a Moderatoribus Seminariorum, vel Collegiorum ecclesiasticorum sive religiosorum, vel religiosi Instituti, in quo novitii fuerunt, sub fide juramenti habitas, certi omnino fuerint, candidatos, de quibus agitur, neque formaliter dimissos fuisse, neque æquivalenter. Quod si de candidatis clericis agatur, pariter constare debet de eorum idoneitate litteraria.

Ad IV. Affirmative, præhabitis tamen juratis informationibus, ut supra, in responsione ad II et III.

Contrariis quibuscumque, etiam speciali mentione dignis, non obstantibus.

Fr. J. C. Card. Vives, *Præfectus.*
D. L. Janssens, O. S. B., *Secretarius.*

REMARQUES

I. Les postulants admis au noviciat *avant* la publication du décret et compris dans ses prohibitions, ne peuvent faire validement profession sans une permission du Saint-Siège.

II. Ceux qui, compris dans les prohibitions, avaient fait leur *première profession* avant la publication du décret, peuvent être *validement* admis à la seconde.

Mais pour que l'admission soit *licite*, les supérieurs sont tenus *sub gravi* à demander aux supérieurs des maisons d'où étaient sortis les sujets les véritables motifs de leur sortie, et ceux-ci sont tenus à dire toute la vérité, sous le serment et sous le secret.

Il faut de plus aux supérieurs la certitude morale au sujet des bonnes mœurs et de la vocation des postulants, et s'il s'agit de clercs, de leur capacité à faire des études.

III. Quand il n'y a pas eu renvoi formel, mais sortie volontaire pour éviter un renvoi, l'admission au noviciat est *valide*, mais illicite. Et même dans ce cas on doit suivre, pour la *licité*, la même procédure que dans le cas précédent.

IV. Ceux qui, de leur propre gré, n'ont pas renouvelé leurs vœux temporaires dans une Congrégation, peuvent être admis après les informations dont il est question aux nos II et III.

[1] *Ami* 1909, p. 924.

II

5 avril 1910.

Le décret du 15 juin 1909 Quum minoris [1] *sur la sécularisation des religieux dans les ordres sacrés, concerne même ceux qui ne sont liés à leur Institut que par des vœux temporaires, ou par un serment de persévérance, ou par certaines promesses spéciales ; à condition que leur lien ait duré au moins six années complètes.*

DECLARATIO ET EXTENSIO DECRETI *Quum minoris* DIE 15 JUNII 1909 EDITI.

Quum in aliquibus Congregationibus et Institutis Religiosis non habeatur professio votorum perpetuorum, sed tantum vel temporalium, vel etiam merum juramentum perseverantiæ, aut peculiares quædam promissiones, quibus alumni, peracta probatione, Instituto vel Congregationi ligantur ; et quum decretum Sacræ Congregationis de Religiosis d. d. 15 junii 1909, quo nonnullæ præscribuntur clausulæ, Rescriptis sæcularizationis perpetuæ vel temporaneæ ac dispensationis votorum inserendæ, expresse respiciat sacerdotes et clericos, in sacris constitutos, qui professionem votorum perpetuorum emiserunt ; hinc dubium exortum est, utrum eisdem clausulis servandis teneantur sacerdotes et clerici in sacris constituti, qui non quidem professionem votorum perpetuorum, sed vel temporalium tantum, vel juramentum perseverantiæ, vel peculiares quasdam promissiones, ad normam suarum Constitutionum, ediderant et ab eisdem dispensationem obtineant.

Sanctissimus autem Dominus Noster Pius Papa X respondendum mandavit :

Affirmative, si Religiosi votis temporaneis, vel juramento perseverantiæ vel supradictis promissionibus per sex integros annos ligati fuerint.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Fr. J. C. Card. VIVES, *Præfectus*.
D. L. JANSSENS, O. S. B., *Secretarius*.

S. C. des Rites

I

9 mars 1910.

On pourra dire au sanctuaire de Gethsemani la messe votive de l'Assomption concédée pour le Sépulcre de la Sainte Vierge, dans la vallée de Josaphat, où les catholiques ne peuvent célébrer.

II

16 mars 1910.

ASTURICEN. [2]

Condamnation de trois coutumes propres à la cathédrale

1° Comme la cathédrale d'Astorga n'a pas de paroisse, il n'est pas permis, malgré une coutume immémoriale, d'y faire la bénédiction de l'eau le Samedi Saint et la veille de la Pentecôte. — 2° Il en est de même de la coutume en vertu de laquelle les acolytes, pour le chant de l'évangile, au lieu de se placer à côté du sous-diacre, se rangent de chaque côté du clerc qui porte la croix processionnelle. — 3° On condamne aussi la coutume en vertu de laquelle le chanoine de semaine, tous les jours, à l'exception des fêtes solennelles, préside les Vêpres en habit de chœur, sauf à prendre la chape à la sacristie à *Magnificat* et à l'y reporter au commencement de Complies.

[1] *Ami* 1909, p. 648.
[2] Astorga (Espagne).

III

9 avril 1910.

MELITEN. [1]

I. *Les Dominicains, quand l'évêque diocésain assiste à l'office dans leurs églises, ne sont tenus qu'à lui faire une profonde inclination, comme à la croix.* — II. *Ils peuvent porter la croix tournée de leur côté, même dans les processions où se trouve l'évêque diocésain.* — III. *Les prélats réguliers qui ont le privilège du* bougeoir *peuvent en user, même en présence de l'évêque diocésain, pourvu qu'il n'assiste pas au trône.* — IV. *Les réguliers qui sont tenus aux processions de saint Marc et des Rogations, doivent rester jusqu'à la fin des prières qui suivent les Litanies, malgré toute coutume contraire.*

DE QUIBUSDAM IN ORDINE PRÆDICATORUM CONSUETUDINIBUS

R. D. Emmanuel Vassallo, Magister Cæremoniarum Diœceseos Melitensis, de consensu Rmi sui Ordinarii, Sacrorum Rituum Congregationi hæc quæ sequuntur dubia exposuit ; scilicet :

I. An Fratres Ordinis Prædicatorum teneantur genuflectere coram Episcopo diœcesano, dum in eorum Ecclesiis assistit ad sacras functiones ?

II. An decretum S. R. C. n. 3874 *Meliten.* 30 novembris 1895, vi cujus iidem Fratres Ordinis Prædicatorum possunt in processionibus Crucifixi imaginem ad se conversam tenere, habeat locum etiam in processionibus in quibus intervenit Episcopus diœcesanus ?

III. An liceat Prælatis Regularibus privilegium habentibus, uti palmatoria, quando celebrant coram Episcopo diœcesano ?

IV. An qui tenentur ad processiones Litaniarum S. Marci videlicet et Rogationum, possint, processione peracta, relinquere Ecclesiam ; vel debeant expectare donec celebrans preces post Litanias dicendas concludat ?

Et Sacra eadem Congregatio, audita informatione Rmi P. Procuratoris Generalis Ordinis Prædicatorum, et exquisito Commissionis Liturgicæ suffragio, omnibus accurato examine perpensis, quæstionibus propositis ita respondendum censuit :

Ad I. Quum in ritu Ordinis Prædicatorum ministri et clerus inferior non genuflectant ad Crucem, sed caput profunde inclinent, neque ad Episcopum diœcesanum in casu genuflectere debent.

Ad II. Affirmative.

Ad III. Affirmative, dummodo tamen Episcopus non assistat throno.

Ad IV. Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam, et consuetudinem contrariam esse eliminandam.

Atque ita rescripsit, die 9 aprilis 1910.

Fr. S. Card. MARTINELLI, *S. R. C. Præf.*
Ph. Can. DI FAVA, *Subst.*

S. Rote Romaine

10 janvier 1910.

Gaudisien. (Gozo, île de Malte), union de deux églises.

[1] Malte.

Secrétairerie d'Etat

I. Déclaration du 11 mars 1910 sur les concours pour les offices de la Curie romaine.

II. Lettres. — 1° 7 mars 1910, au P. Rodriguez, S. J., directeur du *Messager du Cœur de Jésus,* édition portugaise, pour le 30e anniversaire de la Revue.

2° 18 mars, à la marquise de Unzà del Valle, pour la création de l'*Union des Dames espagnoles du Sacré-Cœur.*

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Les Entrevues des Princes à Frohsdorf. *1873 et 1883. La Vérité et la légende,* par Joseph du Bourg. — In-12 de x-311 pages, 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Souvenirs et Causeries d'un diplomate, par le comte Charles de Moüy, ambassadeur de France. In-8 de 400 p., 7 fr. 50. — DUCHESSE DE DINO. **Chronique.** Tome III *(1841-1850).* In-8 de 530 p., 7 fr. 50. — Paris, Plon.

I. — Il y a, dans le livre de M. le comte du Bourg, d'abord un point d'histoire ou de jurisprudence politique qui est du plus haut intérêt : les descendants de Louis-Philippe sont-ils les héritiers légitimes des droits et prétentions de la branche aînée éteinte dans la personne du comte de Chambord ?

La presque unanimité des monarchistes français le pensent ; et, après la mort de Henri V (1883), le comte de Paris, puis son fils le duc d'Orléans ont en effet supprimé de leurs armes la « brisure » des cadets.

M. du Bourg est d'avis contraire.

Il laisse de côté et ne reprend pas la discussion juridique relative à la validité des renonciations consenties par les Bourbons d'Espagne au trône de France lors du traité d'Utrecht. Il semble bien, en effet, que, en droit international, la renonciation de Philippe V ait été de nul effet, ce qui a été, au cours des siècles, le cas des diverses renonciations de ce genre ; et d'ailleurs, le traité d'Utrecht a depuis longtemps cessé d'être observé.

Mais c'est à un autre point de vue que s'attache M. du Bourg. Beaucoup ont cru que le comte de Chambord, lors de la célèbre fusion de 1873, avait reconnu officiellement le comte de Paris comme son successeur. Il n'en est rien ; et sur ce point le témoignage de M. du Bourg apporte une lumière indiscutable. Le comte de Chambord n'a pas voulu protester publiquement contre l'illusion entretenue à ce sujet par le parti d'Orléans, peut-être dans la crainte de dissocier les éléments du parti monarchique ; mais il n'a jamais voulu non plus, malgré des tentatives en sens contraire, que ce droit de succession fût affirmé devant lui, ni avant ni après 1873. En cas de restauration monarchique, qui aurait-il reconnu comme héritier présomptif et Dauphin de France ? Aurait-il appelé la représentation nationale à trancher cette question capitale ? On ne le peut dire ; mais, après lecture du livre de M. du Bourg, on ne voit pas, si la décision eût été exclusivement entre ses mains, qu'il eût pu se prononcer pour les princes d'Orléans.

En dehors de cette question, qui fut très irritante alors et qui a donné lieu, à Frohsdorf, devant le cadavre même du comte de Chambord, à des discussions montées à un diapason dont on trouvera l'écho ici, — ce que l'on aimera surtout dans ce livre, ce que l'on en retiendra le plus, ce qui en remplit la très grande partie, ce sont les 250 pages de notes et souvenirs intimes sur la maladie et la mort de Henri V, juillet-août 1883.

Ce sont notes d'un serviteur incomparable. Il y a là des tableaux de grandeur chrétienne et royale que l'on ne se lassera jamais d'admirer et qui certainement doivent passer à la postérité. De tant de Mémoires qui se publient, je ne sais pas si l'on en aura lu d'aussi captivants, et qui élèvent l'âme avec autant de sérénité, de majesté et tout ensemble de charme intime que le font ceux-ci.

Le problème de la mort du prince reste toujours à éclaircir. Les médecins avaient été d'accord à diagnostiquer un cancer de l'estomac ; toutefois, après la mort, ils demandèrent l'autopsie, pour prévenir tout soupçon d'empoisonnement. L'autopsie fut refusée par la comtesse ; mais, au cours de l'embaumement, les médecins purent ouvrir l'estomac, siège du mal diagnostiqué ; et là, que trouvent-ils ?... Quelle stupeur ! Les muqueuses sont dans un état normal : pas trace de tumeur ! La fameuse tumeur conjecturée était tout simplement un ganglion, mis en saillie par l'amaigrissement prodigieux du prince (60 livres de son poids en moins)... Les médecins, tous, s'étaient trompés. Après le premier moment de stupéfaction, de toutes les bouches part la même question : — « Mais de quoi est mort le prince ? »... Et après une séance de près de neuf heures, les médecins trouvent dans le haut de l'estomac une déchirure vive à côté de laquelle il y en avait, à droite et à gauche, plusieurs autres, mais cicatrisées ; une longue déchirure fraîche était encore dans l'œsophage. Là, donc, était le siège du mal. Mais la cause ?... Tout ce que l'on avait constaté, en fait de vomissements et d'inflammation, venait de ces déchirures. Mais ces déchirures elles-mêmes ?... La cause en était certainement accidentelle : mais quel accident ? Le docteur Vulpian supplia les fidèles du prince d'éloigner toute idée d'empoisonnement : — « Les poisons, minéraux ou végétaux, dit-il, laissent toujours sur les muqueuses de l'estomac des traces : nous n'en avons trouvé aucune ; attribuez plutôt cet accident à la cause la plus naturelle : c'est la plus probable : un petit os coupé et resté dans la viande ; une croûte de pain... »

Vulpian était manifestement préoccupé d'arrêter toute légende d'empoisonnement ou d'attentat, à cause des intérêts et des passions politiques en jeu. Mais tout de même il n'expliquait rien ; et le mystère subsiste. Et, conclut M. du Bourg, « la conviction reste qu'un crime a eu lieu... S'il n'y a pas eu de traces de poison sur les muqueuses de l'estomac, n'a-t-il pas été employé de la poudre de verre ou de diamant, que sais-je ?.... Cette opinion ne m'est pas personnelle ; elle a été émise par plusieurs, entre autres, m'a-t-on dit, par le docteur Stanzel, un de ceux qui ont assisté à l'embaumement. Des médecins d'opinions politiques différentes, de résidences fort éloignées, ont soutenu, à ma connaissance, l'opinion de l'empoisonnement du prince, en se basant sur les diagnostics du rapport Vulpian. » (P. 204-206, 218-227).

II. — Ce sont des *Souvenirs* bien pénibles aussi que remue le premier morceau du livre de M. de Moüy. Il y raconte l'œuvre diplomatique de la Délégation des Affaires Etrangères qui fut installée à Tours par Jules Favre au lendemain de la révolution du 4 septembre 1870 et en prévision de l'investissement de Paris. Il y a là un chapitre d'histoire à peu près inédit, qui ne pouvait être conté que par un témoin oculaire.

Toute la Délégation se concentrait en la personne de M. de Chaudordy, en son initiative et en sa volonté. Autour de lui, un groupe de serviteurs non moins dévoués que lui-même à la France, et parmi eux M. de Moüy, qu'il avait chargé de toute la correspondance politique avec nos ambassades et légations. Quelles négociations ! quel courage, quelle persévérance admirable il fallut à ces hommes pour garder jusqu'au bout ou laisser du moins croire à l'ennemi qu'ils gardaient l'espérance de secouer enfin l'apathie des neutres !

De ces neutres, trois au moins avaient un intérêt capital à ne pas laisser modifier l'équilibre européen au profit de la Prusse : la Russie, l'Autriche, l'Angleterre. Mais la Russie avait partie liée avec Bismarck avant la bataille ; l'Autriche trouvait que nous étions partis trop tôt en guerre, et n'était pas prête ; et l'Angleterre, plus d'une fois depuis 1870, a dû reconnaître la sagesse des objurgations de Chaudordy, qui lui demandait si elle, qui avait détruit la puissance de Louis XIV et celle de Napoléon, si elle allait laisser créer au cœur du continent un Empire tout autrement redoutable et durable que le leur ? Par son mutisme de 1870, elle a fait le jeu d'une rivale dont elle rencontre aujourd'hui la concurrence sur tous les points du monde. Combien sa situation actuelle serait différente, si elle avait pris l'initiative du congrès européen que lui demandait Chaudordy ! Le congrès, c'était le cauchemar de Bismarck ; il y pensait nuit et jour, a-t-il dit dans ses *Mémoires ;* il avait peur même de l'intervention diplomatique de l'Italie : — « Une telle intervention, dit-il, ne pouvait être faite que dans l'intention de nous rogner le prix de nos victoires au moyen d'un Congrès... Ce danger m'inquiétait jour et nuit... Plus la lutte durait, plus il fallait compter avec cette éventualité. » Mais, poursuit-il, l'Europe se trouva alors heureusement « introuvable ».

Et quand ensuite nous fûmes admis à envoyer un représentant à la Conférence qui se réunit à Londres en mars 1871 pour biffer la neutralité de la Mer Noire et sanctionner la violation du traité de Paris outrageusement opérée par les Russes (octobre 1870) à la faveur de nos désastres, nous pouvions espérer que notre envoyé saurait élargir le cercle des discussions de la Conférence (comme avait fait Talleyrand en 1815, et surtout Cavour en 1856) : mais il y eût fallu de la discrétion, et malheureusement le délégué que M. de Chaudordy fit envoyer à Londres, fut Jules Favre, qui, avant même de partir, révéla le fond de ses pensées et s'écria avec la plus inopportune des éloquences : — « Qui ne sent qu'admise en face des représentants de l'Europe, la France a droit d'y élever la voix ? Qui pourra l'arrêter lorsque, s'appuyant sur les règles éternelles de la justice, elle défendra les principes qui garantissent son indépendance et sa dignité ? » — La gaffe était complète : Bismarck, dûment averti de notre volonté de forcer le programme de la Conférence, Bismarck refusa le sauf-conduit à notre envoyé : « M. Jules Favre, écrit M. de Moüy, n'avait jamais mieux montré à quel point il était peu diplomate. »

Le reste du volume est consacré, pour la majeure partie, à l'Orient ou à la question d'Orient : Conférence de Constantinople en 1876 et essai de régime parlementaire en Turquie ; — Congrès de Berlin, en juin 1878 (M. de Moüy était alors, depuis le mois de mars, premier secrétaire d'ambassade à Berlin ; et son témoignage sur l'œuvre boiteuse de la diplomatie européenne au fameux Congrès, est des plus précieux et des plus vivants que nous ayons : voir ce que nous en avons dit quand il a paru pour la première fois dans la *Revue des Deux Mondes*, *Ami* 1905, p. 107-108) ; — Annexion de la Thessalie par la Grèce en 1881, et efforts admirables, presque héroïques, de M. de Moüy pour décider les Grecs à accepter la Thessalie quand même, en dépit du refus que la Turquie leur faisait de l'Epire (M. de Moüy a représenté la France six ans à Athènes) ; — Blocus d'Athènes en 1886, nécessaire pour calmer les esprits très montés par le récent agrandissement de la Bulgarie ; — souvenirs d'excursion aux Cyclades, en Péloponèse, en Béotie, à Eleusis ; — souvenirs des deux ans passés au Palais Farnèse (1886-1888) ; — et, pour terminer, monographie du ministre idéal des affaires étrangères et de l' « ambassadrice » idéale, personne trop négligée dans les ouvrages consacrés aux négociations historiques, mais qui tient cependant une si grande place, et si décisive parfois, sur la scène diplomatique, au soleil ou dans la pénombre !

III. — Talleyrand savait bien ce rôle des femmes (mais que ne savait-il pas, ce terrible homme ? tout, excepté le droit canonique) ; et il eut soin de se faire accompagner par sa charmante nièce, la duchesse de Dino, au Congrès de Vienne en 1814 et 1815, puis à l'ambassade de Londres, de 1831 à 1834.

Nous avons dit l'an dernier (p. 892-894), à propos de la publication des deux premiers volumes, l'extrême intérêt de cette *Chronique*. Du tome III, qui va de 1841 à 1850, Talleyrand a disparu ; mais la duchesse, déjà quinquagénaire, y reste toujours séduisante, et charmante, et toujours férue aussi de diplomatie. Car on n'a pas été, comme elle le fut si longtemps, la confidente et jusqu'à un certain point l'inspiratrice d'un diplomate de l'envergure de Talleyrand, sans conserver un goût très vif pour les affaires et sans s'être créé des amitiés et des correspondants qui sachent satisfaire ce goût.

De fait, une bonne partie de ce tome III est faite de transcriptions de lettres adressées à la duchesse par des gens comme Guizot (qui lui communique les dépêches de Saint-Pétersbourg, de Vienne et de Londres), comme Salvandy, comme le duc de Noailles, comme Molé, etc., ou par des femmes de la taille de la duchesse d'Albuféra, ou de M[me] Mollien, ou de M[me] de Lieven (l'amie de Metternich), ou de la duchesse de Montmorency, qui la met avec une malice suffisante au courant des histoires du monde ecclésiastique, etc.

La duchesse s'intéressait beaucoup aux choses ecclésiastiques, en bonne paroissienne qu'elle était ; et elle abonde en croquis qui sont à retenir. — Celui-ci, par exemple, à propos d'un sermon de Lacordaire (1841) qu'elle a lu dans l'*Ami de la Religion :*

« Ce que j'y ai lu est inimaginable, dit-elle, quoique semé de passages pleins de verve et de talent. Mais ils sont noyés dans des choses étranges jusqu'au scandale et au danger. Il a pris pour texte le devoir des enfants à l'égard des parents, et il part de là pour faire de la démocratie avec enivrement. Il a dit que Jésus-Christ était un bourgeois, classe moyenne avant tout, et que la France est protégée de Dieu parce qu'elle respire la démocratie. Feu Mgr de Quélen avait bien raison de ne jamais permettre à M. Lacordaire de prêcher, à moins qu'il n'y assistât pour le surveiller : il se défiait de ces étranges doctrines, puisées jadis dans son commerce avec M. de Lamennais, et, quoiqu'il soit resté catholique, il est resté aussi imbu du mauvais lait sucé dans sa jeunesse. »

Trait de mœurs canoniales : M[me] de Montmorency lui conte que Mgr Affre (très mal vu à Paris) ayant dans un moment de mauvaise humeur défendu au Chapitre de se rassembler, celui ci, pour suivre ses ordres, ne fut pas lui souhaiter la bonne année (1841), puisque, pour cela, il fallait se réunir : — « Les chanoines de Notre-Dame ne disent plus la messe au maître-autel, parce que ce serait une façon de se rassembler ; de même à matines et aux autres offices. C'est comme si la Cathédrale était en interdit. »

Mais c'est surtout sous la plume de ses correspondantes que les méchancetés abondent en ce tome III. Elle-même est bonne, comme on a pu le voir par ce qu'elle nous a raconté des dernières années de Talleyrand : elle est droite ; elle est indulgente ; elle s'émeut sur les maux dont on souffre autour d'elle ; elle a des pages bien belles sur les désordres révolutionnaires de Berlin et de Vienne en l'automne de 1848 (elle était alors à Sagan, Silésie prussienne). Elle nous dit bien le fond de son âme dans cette page de confidences (écrite le 14 avril 1841) :

« J'ai eu mes enfants à dîner. Après leur départ, je me suis couchée. Il ne tiendrait qu'à moi d'aller dans le monde ou d'en recevoir chez moi ; mais j'en ai le plus invincible dégoût, et l'heure pendant laquelle je laisse ma porte ouverte me semble la plus longue de la journée. M. de Talleyrand, notre cher M. de Talleyrand, qui avait tant de perspicacité et qui disait, sur chacun, bien plus vrai encore que je ne croyais, disait sur moi, avec grande raison, que, mes enfants mariés, je ne resterais pas dans le monde. En effet, je ne puis plus du tout

m'y supporter : mon curé, mes sœurs blanches, mon jardinier, mes pauvres et mes ouvriers, voilà mon monde. Ce qu'on appelle les amis, dans le monde, pâlit auprès d'eux. Mme de Maintenon disait : *Mes amis m'intéressent, mais mes pauvres me touchent.* — Je me suis bien souvent fait l'application de cette phrase, que je comprends merveilleusement. »

Notre cher M. de Talleyrand... Elle a eu le culte de son oncle, un culte tout filial. Ce qu'elle nous en a raconté l'an dernier, est vraiment fort touchant. Mais tout de même ce n'est pas sans ouvrir des yeux plus ronds que de coutume qu'on cueille ici ce dernier trait :

« M. de Talleyrand était si naturel en toutes choses, et faisait si grand cas de la vérité dans la vie que je lui ai entendu dire, écrire et répéter souvent même par exclamation et comme répondant à sa propre pensée : *Que la simplicité est une belle chose !* »

La Hollande politique. *Un parti catholique en pays protestant*, par Paul Verschave. — In-12 de 420 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

La situation du catholicisme à Genève, 1815-1907, par W. Martin. — In-12 de 383 p., 4 f. — Paris, Alcan.

Histoire générale de l'Eglise, par F. Mourret, prof. d'histoire au Séminaire Saint-Sulpice. T. III : *L'Eglise et le monde barbare.* In-8 raisin de 495 p., 6 f. — **Histoire de l'Eglise** *du IIIe au XIe siècle*, par Albert Dufourcq, prof. à l'Université de Bordeaux. In-12 de 356 p., 3 f. 50. — Paris, Bloud.

Dans la lumière de Rome. *Pèlerinages et Flâneries*, par Edmond Renard. — In-8 écu de 595 p., 5 f. — Paris, Perrin.

I. — Les principaux chapitres du travail de M. Paul Verschave ont paru déjà dans le *Correspondant* en 1908 et 1909. C'est un très beau livre. C'est un magnifique tableau d'activité politique et sociale, qui embrasse soixante ans de vie publique des catholiques hollandais.

Ils sont une minorité, 1.800.000 sur une population totale de plus de 5 millions. Ils ont été, jusqu'en 1848, une minorité méprisée, insignifiante. En 1848, pour la première fois, ils ont été appelés par la nouvelle Constitution à la pleine liberté politique. Point encore outillés pour s'organiser en parti, ils se sont contentés, en ces premières années d'apprentissage politique, de rester unis entre eux et de soutenir fidèlement leurs alliés libéraux, qui en effet leur accordent en 1853 le rétablissement de la hiérarchie catholique (supprimée depuis 1609).

Eclate, peu après, la grande lutte pour l'enseignement : c'est la grande question en Hollande comme partout.

Depuis la Réforme, l'école était aux mains de l'Etat protestant. La loi du 13 août 1857 crée l'enseignement libre, qui permet aux catholiques d'ouvrir des écoles privées ; mais en même temps elle établit, dans les écoles publiques, l'enseignement neutre. L'enseignement neutre substitué à l'enseignement calviniste, c'est un progrès évidemment, mais c'est aussi, pour les catholiques, la tentation de se dérober aux difficultés de toute sorte que ne peut manquer d'entraîner la fondation d'écoles privées. Seulement, que sera cette neutralité ?

Devant l'inaction d'une partie des catholiques, la neutralité tourne, comme c'était inévitable, à l'hostilité ; et, à la suite d'une déclaration hostile (9 juin 1868) d'un ministère libéral nouvellement arrivé au pouvoir et plus foncé que les précédents, l'épiscopat hollandais publie un mandement collectif (23 juillet 1868) définissant avec autant de netteté que d'énergie les devoirs qui incombent aux parents catholiques dans l'éducation de leurs enfants.

Ce mandement collectif marque le commencement de la lutte ouverte : d'abord une période de dix années de Kulturkampf, dont l'aboutissement est la loi scolaire de 1878, « loi de rigueur, loi de scorpion », qui prépare l'étranglement de l'enseignement libre ; — puis au lendemain de cette loi, alliance plus étroite conclue entre les catholiques et les anti-révolutionnaires, la « coalition chrétienne », la « coalition monstrueuse » comme l'ont appelée les partis de gauche : premier succès relatif de la coalition chrétienne aux élections de 1884, puis succès définitif aux élections de 1888, dont le fruit est la loi scolaire du 8 décembre 1889, dite « loi de pacification » ou « loi Mackay » (du nom du ministère qui la fit voter), qui consacre le principe de l'égalité devant la loi entre les écoles officielles et les écoles libres et donne aux écoles libres le droit de participer aux subsides de l'Etat.

Ce fut vraiment une « loi de pacification », et le terrain conquis ce jour-là n'a plus été reperdu. La coalition chrétienne a subi, depuis, plusieurs échecs aux élections, dus surtout aux scissions qui se sont opérées dans son sein à l'occasion du problème militaire. Mais, dans l'ensemble, son influence n'a cessé de suivre une marche ascendante, jusqu'aux élections générales de juin 1909, qui dès le premier tour de scrutin lui ont assuré la majorité : 60 sièges contre 40, les uns et les autres répartis ainsi : — sièges de droite : 25 catholiques, 23 antirévolutionnaires protestants, 12 chrétiens-historiques ; — sièges de gauche : union libérale, 21 ; vieux libéraux, 4 ; libéraux-démocrates, 8 ; socialistes, 7.

La Hollande n'est pas un grand pays comme l'Allemagne ; et c'est une des raisons pour lesquelles l'histoire des catholiques hollandais a été moins suivie chez nous que l'histoire des catholiques de l'Empire voisin.

L'histoire des catholiques hollandais n'est pas moins féconde en enseignements cependant ; et elle est plus belle. Les catholiques hollandais ont remporté leur grande victoire sur le terrain scolaire ; et cette victoire-là, le Centre prussien ne l'a jamais remportée, et n'a jamais pu faire prévaloir ses vues sur ce terrain. Le Centre allemand n'a pas eu un homme qui puisse entrer en parallèle avec le Dr. Schaepman, « prêtre-poète dans une armure de chevalier », qui près de vingt-cinq ans fut de son parti le barde, le général et le stratège (entré au Parlement en 1880, † 1903) : seul, en Allemagne, Mallinckrodt a égalé Schaepman pour la grandeur du caractère, mais il n'a pas déployé l'activité sociale ni surtout doctrinale de Schaepman. Les catholiques hollandais ont toujours fait montre d'attachement étroit à Rome ; et il n'est pas rare, quand on voyage dans l'Allemagne du Nord, d'entendre des catholiques prussiens critiquer ou railler l'ultramontanisme du clergé hollandais (qui n'a pas eu, comme le clergé allemand, l'heur d'être formé aux Universités d'Etat et qui, comme le clergé de tout le monde catholique, sauf l'Allemngne, s'est contenté de la formation des Séminaires, suivant en cela les instructions formelles données par le cardinal Antonelli lors du rétablissement de la hiérarchie catholique en Hollande). Les catholiques hollandais ont toujours reçu la direction de leurs évêques, qui, tout en laissant aux associations une grande liberté d'allures, règlent les principes de leur action ; et l'on sait si les catholiques de la *Kölnische Volkszeitung* (le plus grand organe du Centre prussien), si les catholiques à la Hertling (l'ambitieux porte-parole, aujourd'hui, de son parti), ont eu peur, ces années-ci, de voir cette direction épiscopale s'installer au sein du *Volksverein* allemand, tandis que Schaepman disait des évêques de son pays ce que M. Van Wijnbergen répétait après lui encore en 1907 : — « Notre confiance et notre espoir reposent sur leur parole, sur leur puissance, sur leur sagesse, sur leur direction. »

Les catholiques hollandais se sont unis étroitement entre eux avant de nouer alliance avec les autres partis de droite. Ils étaient une minorité, mais ils n'en sont pas moins entrés dans la politique comme catholiques, et c'est comme catholiques qu'ils ont imposé leurs vues

à leurs alliés. Bel et encourageant exemple qu'ils nous donnent !

De superbes horizons semblent s'ouvrir à eux au lendemain des élections de 1909. Ils sont arrivés, dit M. Verschave, au même point historique que les catholiques belges en 1884.

« Leur méthode a été autre, la lutte plus dure, le chemin parcouru plus long. Ils n'ont pas connu le sursaut d'indignation qui a réveillé leurs voisins du Sud, mais une ascension graduelle et continue, fruit de l'organisation solide, de la volonté tenace, de l'effort persévérant. »

C'est un beau livre que M. Verschave vient de nous offrir là. Il ne vise pas à l'éclat, à l'éloquence ; il se contente d'être consciencieux, solide, documenté. Il aime ses catholiques de Hollande ; il les montre à l'œuvre, sous la direction des principes : c'est la meilleure des éloquences.

II. — M. W. Martin n'est point des nôtres ; mais son histoire du catholicisme à Genève au XIX^e siècle (imprimée à Lausanne) témoigne d'un noble esprit d'équité.

Il commence son histoire en 1815, parce que c'est en 1815 seulement que le catholicisme acquiert à Genève une existence nationale.

Complètement exclu du territoire de Genève pendant près de deux siècles, toléré pendant un siècle, le catholicisme y était bien rentré officiellement dès 1801, mais à l'ombre du drapeau tricolore de la domination française ; et Genève redevenue libre, si Genève était restée Genève, nul doute que le catholicisme n'eût été reconduit à la frontière en même temps que le drapeau français. Mais Genève dut alors, en 1815, pour entrer dans la Confédération suisse, s'annexer vingt-deux communes nouvelles. Or ces communes étaient catholiques ; et les magistrats genevois eurent l'honnêteté de comprendre qu'ils devaient protéger le catholicisme dans ces communes catholiques réunies tout comme ils protégeaient le protestantisme dans l'ancien territoire.

Le malheur, c'est qu'ils ne surent pas se dégager de leur mentalité protestante : ils voulurent transformer le catholicisme en religion nationale, et n'admirent pas qu'il pût être protégé par l'Etat sans être organisé par lui.

C'est là le malheur et l'erreur de beaucoup d'hommes d'Etat, et non pas seulement en pays protestants.

C'est là le malentendu initial, irréductible, qui a empoisonné la politique de Genève tout le long du XIX^e siècle. La question confessionnelle n'a cessé d'être le centre de cette politique, le pivot de cette histoire. Entre les gouvernements successifs et les oppositions, c'est la question religieuse, c'est la question catholique qui s'est posée à chaque crise, exigeant toujours une solution prompte et toujours différée. Tous les régimes ont eu à prendre vis-à-vis du catholicisme une attitude déterminée, qui a provoqué tour à tour leurs succès et leur chute ; les questions politiques et économiques ont pâli devant l'urgence de la question religieuse, jusqu'à ce qu'enfin la Séparation soit venue en 1907 ouvrir une ère de paix au moins provisoire (séparation qui a été votée par un fort appoint de catholiques, parce que d'abord elle ne ressemblait pas du tout à la loi Briand, et puis surtout parce que ce qu'il s'agissait de réaliser, c'était principalement la séparation de l'Etat d'avec les deux Eglises nationales, la protestante et la schismatique : voir, sur les détails de cette Séparation, *Ami* 1907, p. 937-938).

M. W. Martin écrit toute cette histoire en juriste principalement, et en juriste qui a un réel sens de l'équité. On sent qu'il est peu sympathique aux personnes (à M. Vuarin par exemple, qui, comme curé de Genève, a joué un rôle si capital pendant les vingt-cinq premières années du régime de 1815 ; — à Mgr Mermillod encore, bien qu'il rende justice à ses éminentes qualités : « Ceux qui le connaissaient mal, dit-il p. 223, étaient seuls à ne pas l'aimer ») ; mais il veut être équitable pour l'institution catholique elle-même. Il s'excuse presque, dans son Introduction, p. 9, d'avoir souvent à donner raison aux catholiques. Mais, dit-il, c'est que « les catholiques ont eu, tout le long de ce siècle, la loi pour eux :

« Presque chaque fois que le gouvernement, ajoute-t-il, voulut innover dans ce domaine, il ne le put qu'en violant un texte formel : si de semblables violations *peuvent être parfois une nécessité politique*, celui qui discute juridiquement les opinions en présence n'en est pas moins forcé de reconnaître leur caractère révolutionnaire et illégal. »

M. W. Martin écrit en juriste, avons-nous dit ; il expose avec une grande clarté toute cette série de conflits politico-religieux sans cesse renaissants ; il ne se préoccupe pas d'y répandre de l'agrément ou du piquant : mais les lecteurs sérieux et qui ne sont pas trop pressés de lire en diagonale, ne pourront que s'en applaudir. Et son sens juridique lui inspire nombre de formules heureuses : celle-ci par exemple, sur le catholicisme libéral : — « Il va sans dire que nous n'avons pas à résoudre le dilemme dans lequel on cherchera toujours à enfermer le catholicisme libéral, à savoir que, s'il est basé sur le libre examen, il est protestant, et que s'il se réclame du principe d'autorité, il est catholique, mais non libéral. »

Et la « haute leçon », dit-il en terminant, qui se dégage de toute cette histoire, c'est que « toutes les injustices de la politique genevoise sont lourdement retombées sur le protestantisme : c'est l'union protestante qui a rendu possible la Révolution de 1846 ; c'est la législation de 1873 qui a rendu nécessaire la Séparation. »

III. — M. Mourret entreprend une nouvelle Histoire de l'Eglise dont ce tome III est le premier à paraître. Ce ne sera pas un Manuel, puisqu'elle doit être en huit volumes (dont le prix sera porté à 7 fr. pour les volumes à suivre). Ce ne sera pas non plus une histoire critique à l'usage des érudits, à qui il faut des monographies qui ne tâchent pas à se rendre lisibles. M. Mourret veut réaliser quelque chose d'intermédiaire entre ces deux conceptions de l'historiographie : il veut une histoire qui soit assez développée pour échapper à la sécheresse et qui d'autre part sache se faire lire sans peine des gens du monde.

Il a tout ce qu'il faut pour y réussir. Il a enseigné longtemps l'histoire, et déploie une réelle connaissance des sources non moins que des travaux de la critique moderne ; et quant aux agréments du style, ceux de nos lecteurs qui ont fait connaissance l'an dernier avec ses *Leçons sur l'art de prêcher*, savent qu'il en est pourvu au plus haut degré.

Nous souhaitons donc la bienvenue à ce nouveau travail. Le tome III, qui vient de paraître, embrasse le haut moyen âge, soit de la chute de Rome jusqu'au X^e siècle, en trois parties dont les matières sont distribuées dans un ordre qui est la lumière même : 1° *L'Eglise dans son centre ;* — 2° *L'Eglise chez les peuples barbares :* Francs, Anglo-Saxons, Germains, Saxons, Scandinaves, Goths ariens, Slaves, Magyars ; — 3° *Le Saint Empire Romain.* — On pourrait relever certaines manières de dire trop générales, qui, comme toutes les généralités, prêtent flanc à la critique : par exemple, p. 5 : « Autour de saint François d'Assise et de saint Louis, il semble bien qu'on cherche encore trop à trancher les questions intellectuelles par l'autorité d'Aristote et les questions politiques et religieuses par la peur du bûcher » ; — p. 8, il est très excessif de dire que le rétablissement du Saint Empire en la personne d'Othon I fut la restauration de la grande œuvre de Charlemagne et que « cette puissante institution, en ressoudant l'alliance du Pape, des évêques et des princes chrétiens, devait sauvegarder, pendant plusieurs siècles, l'unité politique de l'Occident, et, dans une certaine mesure, l'idéal de la chrétienté, » attendu que cela ne peut se dire que de quelques rares éclaircies comme le règne de saint Henri ou de Conrad III, et que presque tout le long de son histoire germanique le Saint Empire

a été persécuteur de l'Eglise romaine et fauteur de schismes sans cesse renaissants : l'un des plus grands miracles de la Providence surnaturelle de Dieu sur son Eglise, c'est que cette Eglise ait pu survivre à la tyrannie des Othon, puis des Henri (Henri III, Henri IV, Henri V, un peu plus tard Henri VI), puis des Frédéric, le Barberousse d'abord, puis Frédéric II, après qui enfin s'ouvre l'interrègne ou « le temps sans empereur » et c'en est fait de la conception impériale des Césars allemands. — Déjà, p. 325 sqq., on idéalise beaucoup trop l'Empire de Charlemagne lui-même, sur lequel il y aurait trop à dire pour que nous y puissions toucher ici en passant. — P. 330, feu M. Luchaire s'appelait non Adrien, mais Achille.

IV. — Nous avons dit l'an dernier le plan grandiose du travail que M. Dufourcq a entrepris sous ce titre général : *L'Avenir du Christianisme*, et dont les huit premiers volumes doivent être groupés eux-mêmes sous cet autre titre générique : *Le Passé chrétien*.

Les trois premiers volumes ont paru il y a deux ans. Avec ce tome IV qui paraît aujourd'hui, M. Dufourcq arrive à ce qu'il appelle « *l'époque méditerranéenne,* » ou *Histoire de l'Eglise du IIIe au XIe siècle*, qui sera en deux volumes : le tome IV comprend « le Christiatianisme et l'Empire, » et s'arrête à la mort de saint Augustin.

C'est un tableau d'ensemble, très fouillé, de la vie chrétienne et de la pensée chrétienne. Il est incroyable ce que M. Dufourcq a fait entrer de données précises et de références dans ces pages et surtout dans les notes qui prennent souvent les trois quarts ou les neuf dixièmes de la page : des Pères et auteurs anciens jusqu'aux plus récents articles de Revues ou de Dictionnaires, aucune indication n'y manque. Ce sera un répertoire précieux pour les professeurs et travailleurs. Il est superflu de rappeler que M. Dufourcq est un de nos éminents chrétiens, plus féru parfois d'esprit critique qu'on ne le voudrait. On a pu signaler, dans les volumes précédents, des inexpériences assez sérieuses qui ne s'expliquent que trop aisément sous la plume d'un laïque, même catholique, quand il est question de choses religieuses, d'ordre théologique ou d'ordre disciplinaire. Sous ce rapport, le volume qui paraît aujourd'hui réalise un progrès considérable ; et la plupart des chapitres laissent à l'esprit pleine satisfaction. Nous citerons cependant quelques manières de dire que nous aimons moins : par exemple, ce nom d' « Eglise impériale » qui figure en tête des deux grandes divisions du volume : cette Eglise, pour « impériale » qu'elle eût l'air d'être malheureusement, était cependant l' « Eglise catholique » ; — p. 115 : « la papauté attaque *stupidement* Grégoire de Nazianze, qui, dégoûté, démissionne et s'en va » : l'adverbe est un peu raide, et l'adjectif « dégoûté », non moins : il est vrai qu'il est question ici du schisme d'Antioche, Mélèce et Paulin, et que l'excuse de M. Dufourcq, c'est qu'il suit M. Cavallera (dont nous avons parlé, *Ami*, 18 nov. 1909) ; — p. 257 : « il est assez probable que Nestorius n'a pas été, au fond, hérétique » : même excuse, pour M. Dufourcq, que cidessus, et voir au même n° de l'*Ami ;* — p. 268-269, résumé tendancieux de l'œuvre du Concile de Chalcédoine ; — p. 140 : « christianiser la science grecque », très bien, mais nous n'aimons pas la formule qui y fait pendant : « helléniser la foi chrétienne », même avec l'explication qui suit : « organiser la foi selon la science » ; — p. 106, inexactitudes dans l'exposé de la pratique de la Communion aux premiers siècles (sur cette question, voir *Ami*, 1906, p. 1067-1070) : « Nul ne proclame l'obligation de se confesser avant de communier », a tort d'écrire M. Dufourcq, et plus tort encore d'ajouter : « Mais S. Cyprien, S. Augustin, S. Jérôme, S. Jean Chrysostome conseillent aux indignes de s'abstenir » : *conseillent !* mais qui de nous n'a dans l'oreille l'écho des terribles menaces de saint Chrysostome que nous lisons dans l'Office du Saint-Sacrement *(Dominica infra Oct.*, et *feria 2a) :*

« *Nullus itaque Judas assistat, nullus avarus : nam tales mensa non suscipit. Si quis est discipulus, adsit... Inhumanus accedat nemo, nemo crudelis et immisericors, nemo prorsus immundus... Nec enim parva pœna proponitur indigne sumentibus. Cogita quantum adversus proditorem indignaris, et contra eos qui illum crucifixerunt : itaque considera, ne tu quoque sis reus corporis et sanguinis Christi.* »

Puis, après les fidèles, s'adressant aux ministres, aux diacres de ce Sacrement, le Saint ajoute : « *Non parva vobis imminet ultio, si quemquam, illius culpæ conscii, hujus mensæ participem esse concedatis : sanguis ejus de manibus vestris exquiretur : sive quis dux militiæ sit, sive præfectus, sive princeps diademate coronatus, indigne autem accedat,* PROHIBE : *majorem illo potestatem habes.* »

Simples conseils, tout cela ?

V. — M. Edm. Renard a pèleriné et flâné « dans la lumière de Rome » ; mais ses flâneries elles-mêmes sont des pèlerinages, des adorations. Et il nous dit son adoration, son amour, son enthousiasme en des pages débordantes et toujours très personnelles, où rien ne sent la convention ou la critique ou le genre académique. C'est l'effusion d'une âme qui voit et sent vivement les belles choses et qui dispose d'une riche palette de couleurs pour traduire ces émotions en une langue parfois juvénile mais toujours attirante et captivante.

XXIV chapitres : Noël à Rome ; Rome vue du Pincio ; Rome sous la lune ; St-Pierre du Vatican ; les deux sainte Agnès ; sainte Emérentienne ; sainte Françoise Romaine ; l'*Alleluia* pascal à Rome ; cérémonie de béatification ; Rome cité des morts ; Ste-Cécile ; le Forum, le Palatin, etc.

« O toi Rome ! s'écrie l'auteur, Rome, l'heureuse, la féconde, la fertile, la fortunée ! Rome, salutaire aux autres, qui réconfortes, qui répares et qui soutiens, toujours favorable et propice — c'est la liturgie en la fête de l'Apôtre qui te dit ces choses ! — O toi, Rome, vastu me passer la joie qui vibre dans ton ciel, et l'amour, celui qui anima tant de cœurs enfouis dans ton sol et dont tu as la garde, la lumière qui te remplit et te glorifie, dans laquelle tu exultes et tu es si belle, celle qui est comme ton sourire, un sourire qu'aucun être au monde ne peut imiter, le sourire qui est à toi, par lequel tu as ravi tant d'âmes qui au moins voyaient cela dans ta beauté !... Dieu ! être sur cette terre éternelle ! Accroître sa pauvre vie par le passé en s'en nourrissant ; l'étendre par un avenir auquel on se fie, qui repose sur d'indéfectibles promesses : quelle éblouissante perspective ! »

Dieu et Science. *Essais de psychologie des sciences*, par Elie de Cyon. — In-8 de XVI-450 p., 7 f. 50. — Paris, Alcan.

L'auteur de *Dieu et Science* est, depuis longtemps, un des grands noms des sciences naturelles. Ses travaux de physiologie expérimentale ont été couronnés par des découvertes où les philosophes ont à prendre autant d'intérêt que les naturalistes.

C'est ainsi qu'il découvrait naguère, dans le labyrinthe de l'oreille, l'existence d'organes sensoriels destinés à la perception de l'espace et du temps et à la connaissance du nombre, justifiant par là, après plus de deux mille ans, la vue géniale d'Aristote qui considérait l'ouïe comme le plus intellectuel de tous les sens : sans le labyrinthe, nous n'aurions aucune notion du temps, de l'espace, ni du nombre : c'est le labyrinthe qui est l'organe et du sens géométrique et du sens arithmétique.

Et déjà, il y a plus de quarante ans, à l'aube de sa carrière scientifique, sa découverte (en 1866) des nerfs cardiaques arrachait un cri d'admiration à Claude Bernard : quand M. de Cyon lui exposa pour la première fois le merveilleux mécanisme du nerf dépresseur, de ce nerf sensible qui télégraphie au cerveau toutes les

émotions du cœur et veille en même temps sur son intégrité en réglant son travail et en avertissant, au moindre danger, les centres vaso-moteurs du cerveau, ce qui les force à élargir toutes les artères du corps, les premières paroles de Claude Bernard furent : — « Je voudrais bien savoir comment les darwinistes s'y prendront pour expliquer de si admirables mécanismes à l'aide de l'adaptation ou de la sélection. » (Ses travaux sur les nerfs cardiaques ont été résumés par lui en un fort volume, *Les Nerfs du cœur*, que nous recommandons à nos confrères de l'enseignement et qui, grâce à la lucidité de l'exposé et à la splendeur de l'illustration, n'est vraiment inaccessible à personne : in-8, 5 fr., Paris, Alcan).

Ses travaux scientifiques ont été publiés, quelques-uns en russe (sa langue maternelle), un en latin, la plupart en allemand ou en français. On en trouvera, dans la Ire et la IIe parties de *Dieu et Science*, un exposé qui est à l'usage du grand public, fort clair, agréablement écrit, et point trop difficile à suivre pour quiconque a des notions ordinaires, les notions classiques d'anatomie et de physiologie animales (Ire Partie, p. 29-147 : *Temps et Espace :* le sens géométrique et les bases physiologiques de la géométrie d'Euclide ; le sens arithmétique ; nombre et temps ; — IIe Partie, p. 149-260 : *Corps, âme et esprit*, ou la différenciation physiologique des fonctions psychiques avec une annexe sur les aberrations psychiques).

Une IIIe Partie, intitulée *Evolution et Transformisme*, nous dit les causes de la grandeur et de la décadence du darwinisme et trace avec autant de finesse que d'exactitude la psychologie des évolutionnistes, la psychologie d'Erasme Darwin, de Lamarck, de Charles Darwin aux différentes saisons de sa vie (étudiant, globe-trotter, auteur), de Hæckel enfin, ou « la lutte de la science contre les doctrines de Hæckel ».

Enfin une IVe Partie, intitulée *Dieu et l'homme*, est un vrai chant de triomphe, accompagné de toute une litanie de savants chrétiens, en l'honneur de l'union indissoluble de la science et de la révélation chrétienne : les grands savants, les grands initiateurs ont été croyants, la science conduit à Dieu et au Christ, et réciproquement c'est au christianisme, ou tout au moins c'est au monothéisme que les sciences de la nature doivent d'avoir pu se développer en liberté : il a fallu le dogme de Dieu Cause première unique, il a fallu que le christianisme vînt nous émanciper de la mythologie physique des religions païennes, pour que les sciences naturelles puissent prendre leur essor. M. de Cyon cite là-dessus des textes éloquents du botaniste Schleinden et de l'illustre professeur berlinois Dubois-Reymond (et nos lecteurs peuvent se souvenir d'avoir trouvé déjà la même idée sous la plume d'Œrsted, *Ami*, 1909, p. 516).

Le livre de M. de Cyon est un grand acte. C'est l'acte de foi, non pas seulement d'un savant isolé, mais l'acte de foi de la science authentique. L'auteur appartient à la religion russe orthodoxe ; et l'on pourra relever quelques erreurs ou quelques malentendus, par exemple, p. 152-153, sur l'unité et l'immortalité de l'âme, p. 422, sur le concept de religion (dont le subjectivisme est trop accentué) ; encore savons-nous que l'erreur est plus dans la manière de dire que dans la pensée même du savant.

La vraie science est inséparable de la foi. Elle ne se sépare pas non plus du patriotisme et de l'amour de son temps et de son pays. M. de Cyon n'est point de ces demi-savants qui s'absorbent et s'isolent égoïstement dans leur laboratoire, assistant impassibles aux vicissitudes des choses humaines. C'est un savant complet. Sa haute situation l'a mis à même de jouer un rôle dans la diplomatie de son pays d'origine, la Russie, et de sa seconde patrie, la France ; et il s'y est dépensé. Il est à un rang d'honneur parmi ceux qui ont préparé et mené à bien la conclusion de l'alliance franco-russe ; et il a mis beaucoup de zèle aussi à combattre chez nous la politique antireligieuse, aux premiers temps du Ferrysme, acceptant même, dans ce but et à titre provisoire, la direction du *Gaulois* (1881).

L'homme et l'Univers, par M. le chanoine Brettes. — 3 forts vol. in-8 à 7 f. 50 le vol. — Chez l'auteur, à Paris, 10, rue Servandoni.

La presse catholique n'a pas fait à cet ouvrage la publicité de bon accueil qu'il mérite. Volumineux, indigeste, hirsute et peu séduisant, tant qu'on voudra ! Mal composé, boursouflé et diffus, on en pourrait convenir encore, en mettant les choses au pis, et de façon certainement exagérée, sinon très injuste ! N'empêche qu'aucune plume catholique n'a encore amassé, comme on les trouve ici, les matériaux d'une gigantesque apologétique scientifique, un plus formidable et concluant réquisitoire contre le dogme fameux de l'*Evolution*, le levier des plus bruyantes poussées de la science contemporaine contre la foi catholique.

L'œuvre en est à son troisième volume. Voici les titres : I. *L'Univers et la Vie ;* — II. *Les Sciences naturelles devant la critique ;* — III. *Les Origines de la nature actuelle.* Un quatrième est annoncé sous le titre : *Exégèse scientifique de la Genèse de Moïse*, où l'auteur se propose de confirmer par la Révélation sa conclusion générale de l'explication de la nature actuelle par les cataclysmes violents des « Grandes Eaux », contrairement à la théorie évolutionniste, qui n'y veut voir que l'aboutissement très lent, normalement progressif, d'un mouvement, régulier aujourd'hui et demain, comme on *imagine* qu'il a dû l'être toujours dans le passé au cours des périodes de l'existence de notre planète dans l'Univers.

Assurément, la lecture d'une si vaste encyclopédie n'est point attrayante. Il ne convient pas d'y engager les profanes. M. Brettes est un passionné et un connaisseur des choses de la science. Il faut être soi-même suffisamment initié à ce genre d'études et de langage pour trouver agrément en sa compagnie. Mais, pour qui aime l'Eglise et se réjouit de tout ce qui tourne à son apothéose devant les orgueils de la raison, pour qui, par ailleurs, suit avec intérêt les phases, tant mobiles et pleines d'imprévu, du soi-disant fameux conflit de la science avec la foi, c'est, finalement, tout plaisir et profit que la lecture de ces trois gros volumes. Il y faut de la patience et du temps ; de l'une et de l'autre on est largement payé.

On n'imagine pas le prodigieux travail de recherches, de références, d'érudition enfin, qu'a dû coûter une pareille enquête à travers les faits et découvertes d'abord, et aussi les sottises de fausse interprétation philosophique, qui sont à mettre au compte de la science, de toutes les sciences, depuis tantôt deux siècles ! N'eût-il que cet intérêt de collection curieuse, unique, un pareil dépouillement se recommanderait déjà assez à l'attention des « penseurs », disons pour être plus exact : des « savants-penseurs ». Mais M. Brettes a voulu mettre et a mis autre chose qu'un souci de collectionneur dans son travail ; il l'a animé d'un souffle de philosophie saine et de foi combinées qui font le plus grand honneur à la sincérité de sa critique.

Nous ne disons pas que c'est un chef-d'œuvre : c'est entendu. Nous faisons même très large, plus large qu'il ne faut en réalité, la place aux reproches qu'on adressera à M. Brettes sur certains détails insignifiants de ses références scientifiques, et surtout à propos de sa méthode un peu indigeste de rédaction. Mais nous disons que ce ne sont point là considérations et défectuosités susceptibles de lui faire tort ou de compromettre sa thèse auprès des esprits scientifiques sérieux, des chercheurs de vérité apologétique, des savants et des catholiques qui voient les choses autrement que par leurs petits côtés. Pour inaccessible qu'il

soit peut-être à la moyenne des lecteurs, insuffisamment instruits, ce monument apologétique élevé par M. Brettes sur les ruines du pseudo-dogme de l'évolution sera admiré des savants sincères, catholiques ou non, auxquels il s'adresse.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, publié sous la direction de Mgr Baudrillart. — Paris, Letouzey et Ané. — Fasc. II : *Achot-Adulis*.

Nous ne reviendrons pas sur le plan et le but de ce grand ouvrage. Nous les avons suffisamment exposés à propos du 1er fascicule. Nous nous contenterons de signaler les articles les plus remarquables, en les groupant par matières : histoire des institutions et des mœurs, biographie, géographie.

I. — Très importante étude sur les *Actes des martyrs et des saints arméniens* (R. P. Fr. Tournebize), *coptes* et *éthiopiens* (F. Nau), *grecs et latins* (A. Dufourcq), *syriaques* (F. Nau). On entend généralement par « Actes des martyrs » des pièces détachées rapportant en détail l'histoire des martyrs et censées reproduire plus ou moins fidèlement les procès-verbaux des archives. M. Dufourcq écarte cette notion comme à la fois trop restreinte et trop large : trop restreinte parce qu'elle exclut certains documents utiles, et trop large parce qu'elle s'applique à des textes dont l'historien ne peut faire état. Le savant professeur de Bordeaux préfère diviser ces documents en deux groupes : le premier, pour les textes développés conservés par les manuscrits et contenant des renseignements authentiques ; le second, pour les autres. Ceux du premier groupe reçoivent seuls le nom d'*Acta martyrum* et ils se répartissent à leur tour en deux classes, selon que leur auteur est connu ou inconnu. On comprend la raison de ce classement, si l'on songe que c'est une loi de la critique historique de négliger tout témoignage dont l'origine est inconnue. (V. sur cette question *Ami* du 31 mars 1910, Critique interne, p. 280). Or, « depuis saint Luc jusqu'à saint Augustin, nous comptons *vingt-cinq écrivains grecs et latins*, du Ier au Ve siècle, qui nous ont laissé des détails sûrs et circonstanciés, sur les *martyrs* de Jésus. les épreuves qu'ils ont subies, la foi qu'ils ont confessée... Comme la bonne foi de ces auteurs est incontestée, et, dans une certaine mesure, leur exactitude, on est fondé à considérer jusqu'à nouvel ordre ces récits comme une mine très utile, parfois très précieuse. » Quant aux *Actes* dont l'auteur est inconnu, ils comprennent 41 textes. 14 authentiques, 27 retouchés, depuis saint Polycarpe de Smyrne jusqu'à saint Saba le Goth, qui peuvent fournir des détails authentiques sur les martyrs. C'est au total soixante-six textes (25 + 41). On se demande aussitôt pourquoi 25 écrivains grecs ou latins seulement se sont intéressés aux martyrs, à quelques-uns seulement des martyrs ; pourquoi, parmi les anonymes, 14 textes seulement et pourquoi ces 27 textes remaniés. On éprouve incontestablement une déception à constater que les martyrs, si haut placés dans la conscience chrétienne, tiennent si peu de place dans les monuments littéraires grecs et latins. Pour M. Dufourcq, le petit nombre des *Acta martyrum* tient à ce que, dans les trois premiers siècles, « la croyance à la fin prochaine du monde est si profonde et si générale que les chrétiens ne sont pas portés à s'intéresser à leur histoire, » et que, dès le IVe siècle, « le travail désorganisateur de l'oubli s'était déjà fait sentir. » L'explication donnée pour les trois premiers siècles paraît bien insuffisante. Quant à l'existence des actes authentiques anonymes, elle s'explique par l'organisation judiciaire gréco-romaine, très minutieuse et très formaliste. grâce à laquelle l'interrogatoire de tout accusé était sténographié et conservé dans les archives publiques ; mais surtout par la piété des fidèles : on lisait, dans certaines régions, aux offices liturgiques les actes des martyrs au jour anniversaire de leur mort. C'est en Afrique, dans les régions balkano-danubiennes et en Orient, que cette coutume semble avoir été le plus répandue. Enfin les remaniements des textes semblent procéder d'une double cause : le désir d'abréger ou celui de paraphraser les actes, et la nécessité de lutter contre les hérétiques qui cherchaient à accaparer les martyrs. La conclusion de l'article est la suivante : « Les *Acta martyrum* qui nous renseignent précisément et authentiquement sur les martyrs sont moins nombreux qu'on aurait pu croire ; néanmoins leur nombre et leur valeur sont tels qu'ils permettent de se représenter avec une sûreté et une netteté très suffisantes ce que furent les persécutions en général, ce que furent plusieurs martyres en particulier. » — *Adjuration*, par V. Ermoni : brèves indications historiques avec citations de quelques anciennes formules. Deux Dictionnaires précédents contiennent d'ailleurs chacun une étude sur l'adjuration, l'un au point de vue liturgique, l'autre au point de vue théologique. — *Adoptiens*, par M. Jugie. L'adoptianisme prit naissance en Espagne dans le dernier quart du VIIIe siècle, si bien qu'on l'appelait *error hispanicus*. C'est Elipand, archevêque de Tolède, qui semble l'avoir formulé le premier en cherchant à réfuter la doctrine trinitaire d'un certain Migetius. L'hérésie disparut avec son fondateur, grâce surtout aux efforts énergiques d'Alcuin.

II. — Biographie : *Amaury d'Acigné* (G. Durville), évêque de Nantes, dont l'épiscopat fut une longue lutte contre les prétentions des ducs de Bretagne, tantôt soutenus, tantôt abandonnés par Louis XI. — *Acilius Glabrion* (J.-P. Kirsch), consul, victime de Domitien. Les découvertes de M. de Rossi ainsi que les textes contemporains tendent à faire admettre qu'il était chrétien et qu'on doit, par suite, le compter parmi les martyrs de la foi. — *Uriel Acosta* (R. Biron), juif converti puis apostat (1594-vers 1647), qui nous a laissé une curieuse autobiographie et semble avoir fini par le suicide. — *Claude Acquaviva*, cinquième général des Jésuites (E.-M. Rivière). — *Acté* (V. Ermoni). — *John Dalberg Acton* (J. de la Servière), homme politique et écrivain catholique anglais (1834-1902), un des premiers érudits du XIXe siècle, le fondateur de la grande publication *Cambridge modern History*. — *Adalbéron Ier*, évêque de Metz 929-962 (J. Dalstein). On voit, par sa biographie, combien nos documents sur les personnages de ce temps nous permettent peu de pénétrer au fond de leurs âmes, et aussi la fougue de leurs tempéraments, passant des pires violences à la plus sincère piété. — *Adalbéron II* et *III*, évêques de Metz, 984-1005 et 1047-1072 (J. Dalstein). — *Adalbéron* ou Ascelin, évêque de Laon, † 1030 (A. Regnier, sous-bibliothécaire de l'Institut). — La série des *Adam* comprend 91 personnages, col. 461-500, dont les principaux sont : Adam, moine de Morimond et abbé d'Ebrach (1127), honoré comme bienheureux par les Cisterciens ; Adam de Brême, chroniqueur et géographe allemand (vers 1076) ; Adam de la Halle, le *Bossu d'Arras*, le célèbre trouvère qui écrivit le *Jeu de la Feuillée;* Adam de Marsh, régent d'Oxford (1247), que Roger Bacon comptait parmi les plus savants hommes de son époque ; Adam de Saint-Victor († 1177 ou 1192), poète liturgique

de grand renom. — *Adèle* (A. Noyon), fille de Guillaume le Conquérant, † 1137, comtesse de Blois, une des femmes les plus distinguées de son temps :

N'entra au réaume de France
Dame de meillor contenance ;
N'a ceu temps de plus grand valor
Ne plus amast Nostre Seignor.

— *Adémar de Chabannes* (J. de la Martinière). érudit du XI[e] siècle qui dépensa des efforts considérables pour faire reconnaître officiellement l'apostolat de saint Martial. L'article, intéressant et bien documenté, aurait gagné à être plus condensé. — *Adeodatus* (A. Audollent), fils de saint Augustin, d'une précocité d'intelligence extraordinaire, qui épouvantait Augustin : « *Horrori mihi erat illud ingenium* » (*Conf.*, VIII, 21) ; il mourut jeune et son père a rappelé plus d'une fois son souvenir dans ses ouvrages. — *Adhémar de Monteil* (L. Bréhier), évêque du Puy († 1098), grande figure d'évêque et d'apôtre, chef officiel de la première croisade, « *tam in divinis quam in sæcularibus rebus prudentissimum.* » — Saint *Adjuteur* (A. Clerval), ou Ayoutre, fils du seigneur de Vernon (Eure), prit part à la première croisade. fut fait prisonnier, vit une nuit saint Bernard et sainte Marie-Madeleine briser ses chaînes et l'emporter à travers les airs jusque dans une forêt des environs de Vernon. Ici encore l'article eût gagné à être condensé. — *Adon de Vienne* (M. Besson), IX[e] siècle, célèbre par son martyrologe. L'étude récente qu'en a faite dom Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age,* 1908, p. 409 et 682, montre que l'archevêque de Vienne a, en dernière analyse, « exercé sur le développement de la littérature martyrologique la plus regrettable influence, embrouillant par ses inventions bon nombre de problèmes. » C'est qu'en effet il semble bien avoir travaillé sur un faux. et qui pis est, un faux de sa propre fabrication. Ses sources, en effet, furent un Passionnaire, qui lui fournit à peu près les neuf dixièmes de ses textes, et « un recueil très ancien, envoyé jadis, raconte-t-il, de Rome à Aquilée par le pape et qu'il a pu copier à Ravenne. » C'est le petit martyrologe romain, *Parvum Romanum*. Simple « petit roman, » comme dit Dom Morin, le *Parvum Romanum* aurait été composé par Adon lui-même. — Baron des *Adrets* (A. Noyon), « homme sans convictions aucunes, poussant la cruauté jusqu'aux plus odieux raffinements, mais doué d'une surprenante activité et des plus remarquables qualités de l'homme de guerre » (duc d'Aumale). L'auteur distingue cinq campagnes au cours desquelles ses cruautés atroces furent jugées compromettantes même par les Huguenots. — Corneille *Adriaansen* (Antoine de Sérent), orateur populaire franciscain sur lequel les calomnies les plus infamantes ont été répandues ; la *Biographie Universelle* de Didot, sous la plume de Guizot lui-même, n'a pas craint de les recueillir ; l'abbé Boileau avait déjà largement contribué à les répandre. Le R. P. Antoine de Sérent montre le peu de fonds des pamphlets dirigés contre lui. — Saint *Adrien*, martyr à Nicomédie, sous Dioclétien, et saint *Adrien*, martyr dans la même ville, sous Licinius (S. Salaville). — Saint *Adrien I*[er], pape 772-795 (M. Jugie). L'événement le plus important de son pontificat fut le rétablissement de l'unité ecclésiastique entre l'Orient et l'Occident, rompue par la persécution iconoclaste. — *Adrien II*, 867-872. Excellent travail d'A. Noyon. Sous ce pontificat furent réglées des affaires assez délicates : en Occident, le divorce de Lothaire ; à la mort de celui-ci, la succession de Lorraine ; la lutte entre Carloman et son père Charles le Chauve, l'affaire d'Hincmar le jeune, évêque de Laon. En Orient : l'organisation de l'Eglise morave, les difficultés créées par Photius, la question du patriarche de Bulgarie. — *Adrien IV*, 1154-1159 (A. Noyon), le seul pape de nationalité anglaise. Il eut successivement à lutter avec Guillaume de Sicile, qui refusait de demander au Saint-Siège l'investiture de ses Etats : avec les ambitions d'Henri II d'Angleterre, qui prétendait s'annexer l'Irlande ; avec Frédéric Barberousse. — *Adrien VI*, 1522-1523 (P. Richard). Fils d'un modeste ouvrier d'Utrecht, il arrivait à Rome avec la ferme résolution de réformer la cour de Léon X ; il ne réussit qu'à provoquer « une telle animosité qu'il fut le plus impopulaire des papes. » Son programme de réformes ne réussit pas mieux pour l'Eglise universelle, et cet homme d'une austérité de vie remarquable, d'un caractère très élevé et dévoué corps et âme à son œuvre de pontife suprême, se brisa vainement de fatigues surhumaines, sans parvenir à réaliser aucune de ses intentions excellentes.

III. — Géographie : *Achrida*, patriarcat bulgare (S. Vailhé). — *Acquapendente*, évêché de l'arrondissement de Viterbe (J. Fraikin). — *Acqui*, évêché du Piémont (J. Fraikin). — Saint-Jean-d'*Acre* (S. Vailhé). — *Adana* (F. Tournebize). — *Adiabène*, province de la haute Mésopotamie (S. Vailhé). — *Adria*, évêché de Vénétie (J. Fraikin) : compléter par le décret de la S. C. Consistoriale du 7 juillet 1909.

Quelques remarques critiques : Col. 533, 1[re] ligne, lire ADELVIVE et non ADELVINE. — Col. 529, biographie de la bienheureuse *Adeline*, abbesse de Poulangy, par dom R. Trilhe : lignes 6 et 9 : « Lorsque Guy entra à Cîteaux, sa femme se retira probablement à Juilly, où elle emmena ses deux filles encore en bas âge... Adeline fut élevée à Juilly ou à Tard. » Il y a là une confusion : Juilly était une maison des chanoines de Saint-Victor, au diocèse de Meaux ; c'est de Jully-les-Nonnains (Yonne), ancien diocèse de Langres, village sur lequel un crime récent et particulièrement atroce a attiré l'attention des journaux, que le savant cistercien veut parler. — Col. 636 : *Adson de Montiérender* (E. Martin) n'a vraiment pas ici toute la place qu'il méritait. Le célèbre auteur du *Traité de l'Antéchrist* a tenu, dans son siècle, une place bien plus grande que, dans le leur, certains personnages beaucoup plus largement traités. Il eût été bon de rappeler. entre autres choses, que c'est lui qui commença la belle église de Montiérender. L'énumération de ses œuvres n'est pas pleinement satisfaisante ; les premières éditions de chacune n'y sont pas indiquées, comme l'exige le plan général de l'ouvrage. La *Vita S. Bercharii* n'est pas entièrement l'œuvre d'Adson. La première édition est celle de Camuzat, *Promptuarium*... 1610. La *Vita S. Mansueti* a été imprimée pour la première fois par Dom Calmet. Le surnom singulier d'*Hermiricus* (?) que prend Adson dans la *Vita S. Waldeberti* n'est même pas mentionné ; or il est important à connaître, puisque certains historiens en prennent texte pour distinguer deux Adson. A. Molinier, par exemple, regarde l'identification admise dans l'*Histoire littéraire* d'Adson Hermiricus et d'Adson de Montiérender, comme « peu certaine. »

Mais ce sont là de petits détails qui n'enlèvent rien à la valeur de l'ensemble. Les éloges décernés de partout aux premiers fascicules ne pourront même que se montrer de plus en plus mérités, car il est visible que la méthode des collaborateurs, parfois un peu hésitante au début. va se précisant sans cesse et se perfectionnant.

Vérités sociales et Erreurs démocratiques, par Mgr Delassus. — In-12 de 410 p., 3 fr. 50. — Lille, Desclée.

Le lien social, par Sully Prudhomme, de l'Acad. Fr. In-8 de 230 p., 3 fr. 75. — **Métaphysique et Esthétique,** par Schopenhauer. Première traduction fr., par Aug. Dietrich. In-12 de 192 p., 2 fr. 50. — Paris, Alcan.

Fulgence Fulbert l'anticlérical, par H. Mauprat. — In-12 de 157 p., 2 fr. — Paris, Perrin.

Au Pays des Firmans. *Histoire d'un Gouvernement,* par Sandricourt. Plaquette in-18 de 120 p., 1 fr. — **Aphorismes de politique sociale,** par le marquis de La Tour-du-Pin La Charce. In-12 de 104 p., 1 fr. — Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

I. — Mgr Delassus dédie son nouveau livre à Marie Immaculée. C'est qu'en effet, l'erreur capitale, l'erreur radicale et fondamentale où se résument et d'où dérivent toutes les erreurs de la sociologie moderne, c'est la négation, ou tout au moins la méconnaissance et l'oubli de la doctrine du péché originel ; et c'est contre cette erreur fondamentale que le Saint-Esprit a inspiré à son Eglise de définir, au milieu du siècle dernier, l'Immaculée Conception, puisque l'Immaculée Conception c'est la proclamation du privilège unique de Marie et c'est en même temps et du même coup le rappel de notre déchéance à tous.

C'est l'erreur fondamentale de la Révolution. puisque l'Alpha et l'Oméga de l'Evangile de Rousseau, qui fut le grand prophète et l'inspirateur immédiat de la Révolution, c'est cette double proposition, que « l'homme naît bon », et que « la société le déprave » : l'homme naît bon, donc lui laisser toutes ses libertés, qui ne peuvent produire que le bien ; les hommes naissent tous également bons, donc ils sont tous égaux en droit : la société les déprave, donc sus à la société, cause de tout le mal dont souffre l'humanité.

L'exposé de cette erreur fondamentale et de ses suites remplit les cent cinquante premières pages du livre de Mgr Delassus. Il y a là un ensemble de déductions d'une rare vigueur, nourries de doctrine théologique et appuyées de citations topiques.

De cette erreur fondamentale découlent les erreurs d'ordre secondaire dont on trouvera le détail à la IIe partie (p. 151-280), sur le capital, la propriété, le commerce, le luxe, les questions de salaire, de gain, d'intérêt. Ici il y aurait matière à controverses, et il s'en faut que toutes les déductions de notre auteur soient incontestables. L'homme ne va jamais jusqu'au bout de ses erreurs, ni malheureusement non plus jusqu'au bout de la vérité : tout n'est pas à condamner chez nos ennemis, et malheureusement tout n'a pas été non plus ou pur chez nous, chez les tenants de principes par ailleurs très sûrs.

Une IIIe partie enfin nous donne la solution chrétienne de la question sociale ; et l'on goûtera pleinement ici les considérations les plus élevées sur la valeur sociale de l'Evangile, sur le rôle de la charité à la base de l'ordre social (si l'on n'y met la charité, c'est l'esclavage qui en prend la place), sur la pauvreté et la mission des pauvres dans l'ordre social chrétien, sur la grande loi de l'effort et du développement individuel, qui est aussi la loi de l'organisation sociale et du progrès de la civilisation. Tout ceci est très beau et très vrai, mais ce n'est pas tout : la charité a sa place partout, mais la justice aussi ; la perfection des individus est absolument nécessaire, mais il ne faut pas oublier qu'elle a pour condition une certaine perfection aussi des institutions sociales. D'autres que Mgr Delassus ont trop insisté sur les fautes ou les crimes de la société, trop négligé de rappeler aux individus leurs devoirs et leur responsabilité personnelle : je ne veux pas dire, je suis à mille lieues de dire que Mgr D. va à l'excès opposé, mais cependant on ne peut nier que l'ardeur de la polémique ou le désir passionné de faire la lumière éblouissante sur les points tenus dans l'ombre par d'autres n'ait occasionné sous sa plume quelques omissions d'ailleurs faciles à combler.

On comprend que dans un livre comme celui-ci la place doive être faite assez large à la polémique. Mgr Delassus n'y a pas manqué ; et nous aurions aimé seulement qu'il passât plus vite sur certaines polémiques, dont l'intérêt, à l'heure qu'il est, semble plutôt rétrospectif. Il y a des morts qui sont bien morts et dont l'Eglise et le clergé n'ont plus rien à craindre.

Parmi les auteurs qui ont combattu l'erreur initiale de Rousseau touchant la bonté native de l'homme, Mgr D. cite des laïcs, très éminents. mais qui ne s'expriment pas toujours avec assez de circonspection sur les suites du péché originel et qui semblent en être encore à la masure en ruines dont parle Bossuet et dont parlait tout le monde autour de Bossuet. Les inclinations mauvaises de l'homme sont une suite du péché originel, en fait, oui ; en principe, non : l'homme aurait pu être créé ainsi, avant tout péché originel. L'affirmation de la bonté native de l'homme est évidemment la négation du péché originel ; mais la constatation de notre perversité native n'est pas, en soi, une preuve du péché originel, du moins à l'adresse des libres penseurs. Elle ne peut être une preuve du péché originel que pour ceux qui déjà admettent l'élévation du premier homme à l'Ordre surnaturel avec accompagnement des dons préternaturels. Pour ceux-ci évidemment, notre déchéance actuelle est une preuve du péché originel ; pour les autres, pour les incroyants qui n'admettent pas d'autre ordre que l'ordre naturel, le spectacle de notre perversité actuelle ne prouve rien, puisque, dans l'ordre de la nature pure et si nous n'avions pas été élevés à l'ordre surnaturel, nous aurions pu être originairement créés par Dieu dans l'état où nous naissons maintenant. — Ce sont là des distinctions que l'on trouve dans tous les manuels de théologie, mais qu'il n'eût pas été superflu, pour Mgr Delassus, de rappeler à ses lecteurs laïcs, trop exposés à les perdre de vue. sous l'influence surtout de notre littérature du XVIIe siècle, très imprégnée, sinon de jansénisme, du moins de tendances jansénistes.

II. — *Le lien social* est une œuvre posthume de Sully Prudhomme. Toutes les pages en sont de l'illustre poète-philosophe ; il y a travaillé de longues années, peut-être quinze ou vingt ans, et puis il n'a pas eu le temps, ou peut-être pas le courage de lui donner sa rédaction définitive, son ordonnance systématique. Il a laissé ce soin à un disciple qu'il a choisi lui-même et dont il connaissait la fidélité ; mais n'empêche qu'il n'eût pas publié *Le lien social* tel qu'il paraît aujourd'hui. Il ne l'eût pas publié différemment non plus, peut-être : il ne l'eût pas publié du tout.

Il n'avait pas même arrêté le titre de l'ouvrage. Il resta jusqu'au bout hésitant entre : *Lien social, La Possession sociale,* ou *La Possession de l'homme par l'homme.*

C'est ce mot de *possession* qui semble aider le mieux à suivre le processus de la pensée de Sully Prudhomme.

Posséder un objet, c'est en avoir la jouissance, le tenir à sa disposition, le faire servir à ses fins.

Une chose se laisse posséder sans conditions ni limites, puisqu'elle n'a ni pensée ni vie. Un être vivant, animal ou plante, peut aussi être possédé par l'homme, mais dans les limites seulement où celui-ci, par ruse ou par force, peut triompher des résistances que lui oppose l'instinct de conservation chez l'être possédé. Une personne enfin est possédée par une autre, à l'instar d'une chose docile et sujette, lorsque la seconde a barre sur la volonté de la première et par conséquent est d'avance assurée de la faire obéir quand et comme bon lui semblera. Pour cet empire d'une volonté sur une autre, il suffit que l'une soit constamment *déterminée* à agir d'une certaine façon par un des éléments dominants de son caractère, et que l'autre ait connaissance de ce *déterminisme*, de telle sorte qu'elle en provoque l'action et en exploite les effets. — En un mot, un homme en *possède* un autre par son point faible, et il le tient d'autant plus à sa merci qu'il connaît mieux les secrets ressorts du caractère dont il joue. C'est comme si en chacun de nous était installé un maître qui nous trahit dès que l'adversaire (le maître, le conducteur d'hommes !) s'en est fait un allié ; et pour s'en faire un allié, l'adversaire n'a qu'à le découvrir. — Le déterminisme social ainsi serait la conséquence directe du déterminisme psychologique ; et la *possession sociale* ne serait que l'exploitation réfléchie ou instinctive de ce déterminisme par ceux dont il sert les desseins.

Toute la théorie du lien social se réduirait à une analyse de toutes les servitudes sociales engendrées par les fatalités subjectives !

Doctrine dure, d'une logique de fer, la seule doctrine où Sully Prudhomme trouvât cette logique mathématique, cette rigueur géométrique de déduction qui fut le tourment et qui fit l'échec de sa vie. Mais précisément, quand c'est lui-même qui mettait la dernière main à ses ouvrages, il se rendait compte, ou du moins il sentait l'insuffisance de la méthode mathématique à résoudre les grands problèmes de la destinée humaine, — de la destinée des individus aussi bien que de la destinée des sociétés. Les plus beaux de ses livres, *Justice*, *Que sais-je?* démolissent, dans leur dernière partie, l'effort de la première. Il aligne, dans sa première partie, une suite de déductions rigoureuses ; puis, au moment de conclure, il s'effraie lui-même de ses conclusions et se dit : « J'ai peut-être mal raisonné, » et il revient sur ses pas, il cherche un autre chemin, dans les ténèbres ; il voit, il entrevoit, bien loin ou bien haut, la lumière de la conscience ; il en est ébloui ; mais il ne voit pas de chemin qui l'y mène : la critique ne lui en montre pas ! Dans l'un de ses derniers livres encore, *La vraie religion selon Pascal*, à côté de professions de foi du scepticisme le plus douloureux touchant l'impossibilité de donner une solution mathématique du problème religieux, que d'appels aussi sincères qu'éloquents à la certitude qui ne cesse de fuir devant son regard angoissé ! Il n'a pas conclu...

Il ne conclut pas ici non plus, dans ce volume posthume. Il ne s'est jamais résolu à développer dans toute sa rigueur l'idée mère de sa doctrine ; il ne peut se défendre d'attribuer au lien social plusieurs autres causes différentes de cette pression exercée par une volonté sur une autre à la faveur des faiblesses de celle-ci. Et c'est pourquoi sans doute il a toujours reculé lui-même devant la publication de son œuvre. Il a trouvé dans sa théorie un point de vue fondamental qui lui a ouvert des horizons sur la nature d'une foule de faits sociaux, sur la philosophie de l'histoire, sur les principes de la politique, de l'économique, de l'éthique, — mais des horizons que, grâce à Dieu, il a été le premier à pressentir incomplets. Il dépense une sagacité admirable à démêler dans l'histoire humaine tout ce qui peut sembler de nature à étayer sa conception sociale ; mais il aboutit à donner surtout une nouvelle preuve, après tant d'autres déjà données par lui, de l'insuffisance de la raison humaine, — de la raison amputée et mutilée par les exigences prétendues de la critique.

III. — *Métaphysique et Esthétique* est un nouveau volume de ces *Parerga et Paralipomena* où la pensée de Schopenhauer, pour n'être pas systématisée et figée comme dans ses grands ouvrages, n'en est que plus facile à suivre. M. Dietrich dédie sa traduction « à la mémoire de Sully Prudhomme. » La mémoire de Schopenhauer éveille certainement beaucoup moins de sympathies que la mémoire de Sully Prudhomme ; et cependant, à la lecture de ces *Parerga* où sa pensée se livre à nous plus intime et dégagée de pose philosophique, on se prend à songer qu'il fut moins pervers que sa doctrine. On fera ici ample moisson de réflexions parfois paradoxales, toujours suggestives, sur le beau, sur l'intéressant, sur la doctrine de la connaissance, sur l'intellect, sur « l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun » et sur « la direction invisible qui nous accompagne jusqu'à la mort », — sur la nécessité de la philosophie, entendez : de la méditation de nos fins dernières :

« Un fait montre combien l'intellect humain normal est borné et pauvre, combien la clarté de la conscience est mince : *c'est que*, malgré l'éphémère brièveté de la vie humaine jetée dans le temps infini, l'incertitude de notre existence, les innombrables énigmes à propos du caractère important de tant de phénomènes et de l'insuffisance absolue de la vie, *tous les hommes ne philosophent pas constamment et sans désemparer;* il n'y en a même pas beaucoup, il n'y en a que peu, quelques-uns seulement ; il n'y en a qu'un çà et là, que de très petites exceptions. Le restant vit dans ce rêve, à peu près comme les animaux, dont ils ne se distinguent que par la prévoyance étendue à quelques années. Les religions ont pourvu d'en haut et par avance au besoin métaphysique qui peut se faire sentir chez eux ; et ces religions, quelles qu'elles soient, leur suffisent... En vérité, c'est une triste situation que la nôtre ! Un court instant d'existence, rempli de peines, de misères, d'angoisses et de douleurs, sans savoir au moindre degré d'où nous venons, où nous allons, pourquoi nous vivons ; et joignez à cela les calotins de toutes les couleurs, avec leurs révélations respectives sur la chose, et leurs menaces contre les incrédules ! »

Triste situation, dit Schopenhauer, et sans remède, puisqu'il ne veut point de révélation et que la philosophie des « philosophes » aboutit où il en est lui-même. — Puis il se console en songeant que cette insouciance de philosopher est encore ce qu'il y a de mieux pour la paix du monde :

« La masse pense très peu ; le temps et l'habitude lui manquent à cet effet. Elle conserve ainsi très longtemps ses erreurs, mais n'est pas non plus, comme le monde cultivé, une girouette qui marque la rose des vents des changements journaliers d'opinions. Et ceci est très heureux. Se représenter en effet l'immense et lourde masse en un si rapide mouvement, c'est une idée terrible, surtout quand on considère tout ce que, dans ses agitations, elle détruirait et bouleverserait. »

IV. — M. H. Mauprat nous donne, en trois nouvelles, une satire, aussi fine que mordante, de quelques traits de nos mœurs contemporaines :

Chef de bureau et romancier, ou l'incompétence

universelle qui règne dans les bureaux ministériels où se décident nos affaires, grandes ou petites ;

Joie d'automne, ou que l'amour idéal ne saurait être la récompense que de l'effort et de l'ascèse, à l'encontre des « aphorismes Louis-Philippins » qui préconisent un système tout opposé : « l'homme expérimentant l'amour tant qu'il peut pendant une douzaine d'années, tâchant de ne laisser dans ces expériences ni sa santé, ni sa liberté, et apportant ensuite à une vierge de vingt ans qui lui demeurera obstinément fidèle la connaissance de la vie ...qu'il s'est donné la peine, le pauvre, d'apprendre pour deux » ;

Enfin *Fulgence Fulbert l'anticlérical*, la plus longue des trois et celle qui donne à l'ouvrage son titre : psychologie de l'anticlérical, ou plutôt du public qui n'accorde la notoriété et la renommée à tant de députés obscurs que le jour où ceux-ci débitent quelque insanité de sectaire, — mais surtout psychologie de l'éducation ecclésiastique : comment Fulgence Fulbert, la perle du Petit Séminaire de X., le modèle des Enfants de Marie, est devenu, au Palais-Bourbon, une manière d'Antechrist : un ami de collège le morigène, mais le morigéneur ne vaut pas mieux que le morigéné : toute la différence est dans le procédé. Le morigéneur voudrait seulement qu'on laissât le Christ mourir et disparaître de sa belle mort. sans y mettre la violence ; mais il n'a pas de foi plus que son ami, et il ne semble pas l'avoir jamais eue, ni même croire que d'autres l'aient eue autour de lui : les souvenirs qu'il nous retrace de ses années d'éducation sous la tutelle des bons Pères, sont une caricature : il n'a jamais su ce qu'est la piété, ou la foi, ou l'apostolat, ou la chasteté, dont la portée et le retentissement sur l'éducation et sur la conduite de toute la vie lui échappent absolument. Ce sont des pages fort éloquentes, nerveuses et brillantes, que nous ne signalons qu'à nos confrères de l'enseignement : ils pourront en tirer des données qu'ils utiliseront au chapitre des *Solvuntur objecta*.

V. — *Au Pays des Firmans :* récit et souvenirs de voyage à Constantinople. Couleur locale très finement observée : un Turc s'y tromperait... Un Français du XXe siècle flairera, dès les premières pages, que ce voyageur s'est fait Turc à peu près comme Montesquieu s'est fait Persan. Il est Turc, certes ; mais il reste Français ; il peint la Turquie, mais il songe à la France, et comment n'y songerait-il pas ? C'est tellement la même chose ! Fort piquant chapitre donc d'histoire contemporaine que ces « lettres turques » : *Le bon Sultan et le méchant Vizir; Le réformateur de la flotte; Les relations extérieures de la Sublime Porte; Azour et Omar; Les ministres d'Omar; Disgrâce;* etc.

VI. — *Vers un ordre social chrétien*, du marquis de La-Tour-du-Pin, est dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent aux problèmes sociaux ; *Aphorismes* sera demain leur livre de poche à tous. L'auteur y a condensé le fruit ou ce qui a été l'âme de toute une vie de pensée et d'action. En 90 pages et 50 chapitres, il nous ouvre les horizons chrétiens sur tout le domaine de la sociologie, depuis les sommets théoriques jusqu'aux applications les plus pratiques d'aujourd'hui, salariat, rente (rente d'Etat, rente foncière, rente industrielle), socialisation des instruments de production, régime représentatif...

Ces quelques lignes de l'aphorisme III, sur le Droit de Dieu, donneront une idée de la hauteur de vues dont s'inspirent ces pages :

« Le droit de Dieu est la clef de voûte de l'édifice social.

« Cette conception n'appartient pas seulement aux religions positives, mais aussi aux philosophies qui, comme le déisme, cherchent Dieu dans l'humanité, et à celles qui, comme le matérialisme, le cherchent dans la nature.

« La société n'est nulle part considérée comme étant à elle-même sa propre fin, mais comme ayant mission de constituer pour les hommes qui la composent un ensemble de conditions propres à les conduire au mieux vers un certain idéal.

« Sans doute, nulle part ailleurs cet idéal n'a été défini avec autant de précision que dans le christianisme : *connaître Dieu, l'aimer, le servir et par ce moyen obtenir la vie éternelle*. — Mais c'est à un point de vue seulement relatif que la liberté de tendre à cet idéal peut être considérée comme le droit de l'homme : droit *relatif*, disons-nous, fondé sur le devoir de l'homme vis-à-vis de Dieu, sur la satisfaction du droit de Dieu.

« L'individu, la famille, la société, n'ont ainsi que des droits relatifs, qui sont, plutôt que des droits, des devoirs de coordination ou de subordination. Et le mode de cette coordination ou le degré de cette subordination ne se peuvent déterminer que par rapport au droit de Dieu. — Ainsi ce n'est pas parce que le droit de l'individu prime celui de la famille, que les liens de la vie religieuse peuvent être préférés à ceux de la famille et même rompre ceux-ci en une certaine manière : c'est parce qu'ils ne sont, les uns comme les autres, que des modalités du devoir vis-à-vis de Dieu...

« Le droit de Dieu peut être ainsi défini mathématiquement : la commune mesure entre tous les droits, et le facteur commun à tous les devoirs qui sont la base de ces droits. — En rapportant à ce dernier principe tous les devoirs, en déterminant selon cette mesure tous les droits, et seulement en procédant ainsi, on peut et on doit arriver à la solution des problèmes sociaux. C'est donc là le premier et le dernier mot de la Politique sociale. »

Manuel d'instruction civique, par G. de la Guillonnière. — Un vol. in-16 carré de x-138 p., 1 f. 25. — Paris, Lethielleux.

L'approbation donnée à ce petit volume par Mgr d'Angers dit très justement : « Les manuels de ce genre en usage dans les écoles laïques sont très défectueux, puisque la neutralité scolaire les oblige à se taire sur la religion, base essentielle de toute morale... Ce grave péril n'est pas suffisamment conjuré par nos manuels chrétiens, de sorte que votre ouvrage vient très opportunément et très heureusement combler une lacune. »

C'est vrai. Nous manquons un peu d'enseignement civique dans nos écoles primaires libres, et plus encore de bons livres à mettre, sur ce point-là, entre les mains des maîtres et des élèves. — C'est donc là un essai très heureux, encore que ce ne soit peut-être pas l'idéal d'un manuel technique d'enseignement civique proprement dit. L'auteur — et M. de Mun dans un Avant-propos à raison de l'en féliciter — l'auteur a voulu faire pièce aux « Manuels civiques » laïques, réfuter les insanités et impiétés, historiques et doctrinales, dont ils sont remplis. Cette préoccupation, absolument légitime, obligeait M. de la Guillonnière à dépasser un peu le cadre normal où devrait en principe se restreindre l'enseignement civique.

Il y a beaucoup d'histoire, de philosophie, de catéchisme, d'apologétique et de morale dans ce petit livre. Et c'est bien, encore une fois, puisqu'il faut porter la défense sur le terrain choisi par nos adversaires eux-mêmes pour l'attaque. Mais il y a aussi beaucoup — tout ce qu'il faut — de sociologie générale ; pas assez peut-être de sociologie appliquée sur le

terrain pratique des droits et devoirs du citoyen, en matière électorale par exemple, législative, judiciaire, administrative, financière, etc.

En somme, c'est là une excellente petite « Histoire de la civilisation française » à mettre, comme livre de lecture, entre les mains des enfants. Contrairement à l'idée fausse, parce que laïcisée et antireligieuse, qu'on en donne aux élèves de l'école neutre, ils apprendront à y admirer la part qui revient aux salutaires influences de la religion catholique dans l'évolution de nos institutions publiques, et à toucher du doigt, dans la plaie de l'irréligion moderne, révolutionnaire et libre penseuse, la cause profonde du mal « civique » dont souffre notre société contemporaine.

La Communion fréquente, par Ch. Girault, curé au diocèse du Mans. — Un vol. in-12 de 60 p., 0 f. 60, *franco* 0 f. 70. (Collection *Enfance et Jeunesse*, nº 10). — Paris, librairie des Catéchismes, 9, rue Cassette.

Les livres, monographies, articles de revues et dissertations de tout genre sur la *Communion fréquente* ne manquent point à notre littérature ascétique, depuis surtout que le Décret célèbre de Pie X est venu si heureusement réveiller la piété catholique et stimuler le zèle du clergé pastoral pour le culte pratique de la Ste Eucharistie. Le modeste opuscule que nous présentons ici aux lecteurs de l'*Ami* n'a donc pas la prétention d'être une nouveauté, non plus qu'une étude doctrinale profonde proprement dite. C'est moins et c'est mieux que cela.

L'auteur s'est proposé un double but : vulgariser parmi la jeunesse la pratique de la Communion fréquente, et fournir en même temps, à qui pourrait en avoir besoin, les bonnes raisons de cette chrétienne pratique, salutaire entre toutes. Il fallait donc être simple pour être compris d'emblée par un lecteur quelconque, et se montrer suffisamment documenté pour satisfaire ceux qui derrière la pratique aiment voir la doctrine, la pénétrer et s'en offrir toutes les raisons.

M. Girault a très heureusement résolu le problème. Le texte dit ce qu'il faut dire, en langue simple, très accessible, dépourvue de tout appareil gênant d'érudition, pour amener les enfants et leurs « maîtres » aux conclusions pratiques tant souhaitées par le Souverain Pontife. Au bas des pages, le lecteur plus curieux trouve dans des références abondantes, convenablement triées, l'indication des sources où il lui reste loisible d'aller parfaire, s'il en a le goût, la formation de ses jugements sur la fréquente communion.

De tout cœur nous souhaitons à cet excellent petit livre le bon accueil qu'il mérite, dans les milieux « de jeunesse et d'éducation » auxquels il s'adresse particulièrement. Inutile d'ajouter que la fréquente Communion n'est pas à l'usage seulement des jeunes, et donc, que l'opuscule de M. Girault, en raison même de son sujet, dépasse le cadre auquel il l'a destiné. Prêtres et fidèles adultes de tout ordre peuvent et doivent le lire ; il n'est point de lecteur qui n'en puisse tirer un sérieux profit de conviction et de sanctification personnelle.

Dernières Cartouches, par J. Santo. (Collection « *Foi et Patrie* »). — Un vol. in-12 de 192 p. avec portrait de l'auteur. — Prix : 1 fr. (remise de 25 % à partir de 10 fr.). — Chez l'auteur, 131, rue de Vaugirard, Paris.

C'est un livre curieux, amusant, dans le genre des *Cousins de Matutinaud*, écrit avec une verve endiablée et des cascades de bons mots. En voulez-vous un exemple ?

« Si, passant dans la rue avec un prêtre, vous entendez des voyous faire cette réflexion : *Tiens, un sac à charbon ! Couac !* — répondez ainsi : — *Franchement, Messieurs, il faut bien un peu de charbon pour tant de fourneaux ! Couic !* » (p. 29).

Tout n'est pas aussi superficiel, Dieu merci ! Par endroits, les documents abondent pour établir un fait historique ; ailleurs les preuves se multiplient pour démontrer une affirmation traditionnelle : quelquefois même on se prend à souhaiter que documents et preuves soient moins nombreux et plus solides, par exemple quand l'auteur nous donne la preuve mathématique de l'existence de Dieu, ou quand il cite quelques paroles de Renan qui, isolées de leur contexte, semblent affirmer la transcendance du Christ.

Le but du livre est d'offrir aux conférenciers et au simple public des réponses topiques aux objections courantes de l'anticléricalisme de bas étage. L'auteur s'en prend surtout aux « Protestants, Francs-Maçons, Juifs et Métèques ». Voici la prière qu'il adresse à Jeanne d'Arc (p. 47) : « Sauvez de nouveau la France, en nous aidant à *bouter dehors l'étranger* qui... enchaîne, paralyse, emprisonne et souille tant de cerveaux français : modernisme, faux libéralisme, sillonnisme et démocratisme... socialisme, antipatriotisme et anticléricalisme... » Et il ajoute : « N'oublions jamais que Jeanne est *la Sainte du patriotisme français clairvoyant, agissant, violent.* Le Royaume des cieux souffre violence, et *les violents seuls l'emportent.* Le Royaume de France aussi ! » Ces phrases avec les passages soulignés par l'auteur lui-même marquent assez à quel groupement politique il appartient.

Avec quelques rares retouches, suffisamment indiquées dans ce compte rendu, cette brochure, d'allure si crâne et si française, serait une des meilleures que l'on puisse répandre dans les milieux ouvriers ou paysans : elle est parfaitement à leur portée et les intéresserait. A ce titre, nous recommandons vivement à nos confrères d'en prendre connaissance, et nous félicitons l'auteur d'avoir consacré ses loisirs à une œuvre aussi noble et aussi utile.

History of the Catholic Church in the Nineteen Century (1789-1908), by Rev. James Mac Caffrey, Lic. Theol (Maynooth), Ph. D. (Freiburg in B.), Professor of Ecclesiastical History, St-Patrick's College, Maynooth. — 2 vol. in-8 de 500 et 588 p., net : 12/6 (15 f. 70). — Dublin, M. H. Gill and Son.

Nous recommandons à ceux de nos lecteurs qui savent l'anglais cette *Histoire de l'Eglise catholique au XIXe siècle.*

Le premier volume comprend l'histoire de l'Eglise dans tous les pays d'Europe à l'exception de la Grande-Bretagne ; le second, l'histoire de l'Eglise en Angleterre, en Irlande, aux Etats-Unis, en Australie. Les derniers chapitres sont consacrés aux Missions, aux Ordres et Congrégations religieuses, aux erreurs théologiques, aux études ecclésiastiques, à l'éducation cléricale, au socialisme et au mouvement social.

La Cathédrale de Verdun. *Etude historique et archéologique, avec plans, dessins dans le texte et vingt planches hors texte,* par M. l'abbé Ch. Aimond, licencié d'histoire, professeur à l'Ecole Saint-Louis, membre de la Société Philomatique. — Un vol. in-4º, 7 f. 50. — Paris, Picard ; Bar-le-Duc, veuve Collot et chez l'auteur.

C'est une histoire intéressante que celle de la cathédrale de Verdun : détruite en entier ou gravement endommagée par des incendies au VIIIe siècle, au Xe, au XIe, au XIIe, quatre fois au XVIIIe, rebâtie, réparée, agrandie, diminuée, restaurée dans le mauvais goût du XVIIIe siècle, dévalisée par le vandalisme révolution-